

LE DEVOIR

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ
DE PARIS

PAR

RENÉ LE SENNE

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure,
Ancien pensionnaire de la Fondation Thiers,
Professeur de Philosophie au Lycée Louis-le-Grand.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

—
1930

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

LE DEVOIR

LE DEVOIR

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ
DE PARIS

PAR

RENÉ LE SENNE

Ancien Élève de l'École Normale Supérieure,
Ancien pensionnaire de la Fondation Thiers,
Professeur de Philosophie au Lycée Louis-le-Grand.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

1930

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.



A LA MÉMOIRE

DE

FRÉDÉRIC RAUH

LE DEVOIR

CHAPITRE PREMIER

LA DÉCOUVERTE DE LA CONTRADICTION

1. CONTRE LE DOGMATISME OBJECTIF. — Toute philosophie doit commencer : le propre du dogmatisme est de commencer par la fin. Mais s'il était possible de nous installer dans l'être suffisant, par une possession éternelle où nous nous confondrions avec lui, la recherche morale serait de toute manière inconcevable, puisque sa fin lui serait dès le principe entièrement donnée, que l'agent de la recherche ne s'y distinguerait plus de l'objet, que toute possibilité de le manquer serait exclue par l'impossibilité d'en sortir. C'est pourquoi la position de la vérité éternellement première ne peut avoir d'autre effet que de nous faire éprouver notre impuissance à nous en contenter, et d'éveiller la réflexion critique qui nous rend à nous-même. L'idée du suffisant nous convainc de notre insuffisance, le principe de toute cohérence nous révèle notre incohérence intime qui nous l'a fait désirer et qui le dément, l'essence de l'intelligibilité devient un fait inséparable de nous-même qui nous le donnons.

On peut le vérifier une première fois au principe de la doctrine qui a été le plus profondément inspirée par cette conviction que le vrai ne peut tenir sa vérité que de soi, qu'il serait corrompu dans son essence s'il devait la recevoir d'on ne sait quelle réplique antérieure à lui dont l'accord avec lui serait contingent, que le posé détermine la position et qu'elle n'y ajoute rien, faute d'être elle-même rien d'autre que le posé se posant. La certitude, professe Spinoza, ne se

distingue pas de l'essence objective, qui n'est que la manière dont nous sentons l'essence formelle. *Non opus est ut sciam quod sciam me scire*¹. La vérité ne reçoit pas son autorité d'un signe qui devrait fonder la conviction de celui qui la connaît. Elle se suffit à elle-même pour lever le doute. — Pour que l'être nous soit donné, il suffit donc, qu'à partir d'une idée vraie, nous soyons transportés *debito ordine* à toutes celles qui ont commerce avec elle. L'action mentale essentielle à toute idée projettera l'esprit de proche en proche, du vrai au vrai ; ou, pour mieux dire, puisqu'il n'y a rien en dehors de l'être des idées, la vérité elle-même se déploiera suivant la norme de l'idée ; et l'âme sera déterminée par ces lois certaines à la manière d'un automate spirituel.

Dès que sont identifiées la vérité, la méthode et la liberté de l'esprit, il suffit donc pour que se développe la philosophie qu'elle découvre l'idée première. Celle-ci doit se faire reconnaître à ce caractère essentiel d'être simple. Simple, elle doit être immédiatement vraie puisque sa simplicité garantit qu'elle n'est ni fictive, ni fausse, ni douteuse. D'être simple, elle est objective, complète et certaine. L'objectif est ce qui n'a besoin que de soi pour exister : au simple suffit le simple. Comment le simple ne serait-il pas complet puisque rien ne peut lui manquer ? Enfin où il ne peut y avoir de distinction, ni par suite de contradiction, tout doute est exclu. — Spinoza le vérifie par contre-épreuve. La fiction ne se rapporte qu'aux possibles, c'est-à-dire à ce qu'il n'est pas contradictoire de poser comme existant, à savoir l'impossible, ou de poser comme non-existant, le nécessaire. Pour qu'il puisse apparaître des possibles, il faut que la nécessité ou l'impossibilité d'existence de la chose tenue pour possible dépendent de causes qui nous restent inconnues pendant tout le temps que nous forgeons l'existence du possible. Il en suit immédiatement

1. Spinoza. *De intell. em. tr.*, p. 44. (Van Vloten et Land 2^e éd., 1895, t. I.)

que s'il existe, l'Être omniscient ne peut forger de fictions¹ ; et corrélativement, qu'il nous deviendra de plus en plus difficile de feindre, à mesure que nous aurons plus de connaissances claires². Puisque l'accès au simple doit être l'accès au complet, la possession du simple supprimera l'indécision qui permet la fiction. — Soit ; mais le fâcheux est que la dissipation de la fiction, si elle n'aboutit pas à confirmer ce qui ne peut pas être fictif, contribue au moins à l'éloigner de nous, sinon, par une sorte de choc en retour à l'éliminer, car de premier, le simple devient l'idéal c'est-à-dire dernier. De ce qui doit fonder l'intellectualisme, on fait un au delà de la condition humaine, pour laquelle l'idée du simple deviendra le substitut du simple. Reconnaître que nous ne pouvons, ni atteindre à l'omniscience, ni tomber à l'ignorance totale, c'est déjà nous enfermer dans une situation moyenne, où le triomphe du dogmatisme ne pourra advenir sans épreuves.

C'est ce que permet de confirmer la théorie de la fausseté, identique à la fiction, sauf en ce que la fausseté suppose notre assentiment³. On sait que celle-ci consiste à rêver les yeux ouverts. Ou aucune cause extérieure ne vient dissoudre l'image ; ou celle-ci, par la confusion qui lui est propre, masque la contradiction qu'elle recèle. Mais, à voir plus précisément les choses, il faut revenir à l'idée que tout caractère extrinsèque, par lequel on voudrait distinguer le vrai du faux, se ramène à un caractère intrinsèque. Comme l'œuvre d'un artisan, pourvu qu'elle soit ordonnée, est vraie, même si elle reste à l'état de conception, toute idée est vraie si elle exclut l'incohérence, si elle est harmonieuse, bref si elle est simple. La vérité pour Spinoza est la finalité d'un tout indivisible.

Le problème de la vérité serait donc résolu, si l'idée première était, non seulement une idée simple, mais l'idée

1. Sp. *De int. em.* tr. (éd. cit. I.), p. 16.

2. *Id.*, p. 16.

3. Sp. *op. cit.*, p. 21.

simple, l'idée de l'Être en dehors duquel rien ne reste. Pour que la possession de l'idée vraie nous garantît la certitude absolue, il faudrait que l'idée initiale fût aussi l'idée parfaite. C'est ce que vérifie l'exemple de la demi-circonférence. Pour qu'à l'idée d'un demi-cercle, s'ajoute l'idée de sa rotation autour de son diamètre qui n'y est pas contenue, il faut que l'idée de la sphère qui résultera du mouvement ou d'une cause le déterminant, vienne leur imposer l'unité. Le défaut de liaison fait l'erreur, la liaison la dissipera. Les concepts sont en deçà de l'erreur à cause de leur simplicité, le jugement vrai au delà parce qu'il trouve, dans l'unité du tout qu'il constitue, la raison d'unir les termes d'abord séparés. L'erreur, qui vient dans notre esprit de sa mutilation, n'est possible que par et pour la vérité.

Il en résulte que le doute par méthode, opposé au doute obstiné du sceptique, ne peut venir de la chose dont on doute ; mais il provient d'une autre idée « qui n'est pas assez claire et distincte pour que nous puissions en conclure rien de certain sur ce dont il est douté »¹. Le paysan, qui ne pense pas à l'illusion des sens, ne peut douter que le soleil n'ait la taille qu'il paraît avoir et le savant, qui a fait la théorie de la perception, ne peut douter que le soleil ne soit beaucoup plus grand que la terre ; mais d'un état à l'autre, l'esprit passera par l'indécision quand la vue du soleil avec sa grandeur apparente, le fait, se rencontrera dans un esprit avec la connaissance des illusions perceptives, la théorie. Pendant tout le temps que cette rencontre se prolongera sans aboutir à sa solution, l'âme sera suspendue. — Ici le dogmatisme avoue son insuffisance. Il sera clair ultérieurement de distinguer dans l'incertitude, par une rétrospection distributive, d'une part une connaissance imaginative, qui révélera la passivité de l'âme, idée du corps, à l'égard du corps, d'autre part une connaissance intellectuelle, où l'entendement trouverait sa réalité dans l'identification avec le vrai. Mais cette distinction, en dissipant

1 Sp. *De int. em. tr.* (éd. citée), p. 24.

l'ambiguïté de la transition, peut-être lente, peut-être laborieuse, d'où peut sortir l'accès d'une moindre à une plus grande perfection, dispense-t-elle d'étudier ce moment tumultueux ou labile où se concentre le drame de l'intelligence ? C'est précisément cette étude que le dogmatisme méprise.

L'*Éthique* ne dément pas le *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Le scolie de la prop. XVII du *De mente* souligne que l'erreur ne peut être confondue avec l'ignorance, que les imaginations de l'âme, *in se*, ne contiennent pas d'erreur ; mais qu'il y a fausseté en tant qu'elle manque d'une idée excluant l'existence de ces images. Cette carence se ramène à une passivité ; car si l'âme s'attribuait cette puissance d'imaginer, celle-ci deviendrait de ce fait même sa vertu et non son vice, comme le confirme le scolie de la prop. XXXV. Sans doute il suffira à l'âme de s'élever à l'intelligence de cette passion pour la supprimer. Mais d'abord du fait qu'il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la nature (*Eth.* IV, pr. II-IV) et que la force avec laquelle il persévère dans l'existence ne soit infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures, il devra persister en lui une insuffisance que son progrès ne pourra combler, puisqu'il ne peut y avoir de commune mesure entre lui et l'infinité de la nature divine. En outre, cette insuffisance n'est pas seulement un vide à remplir. Les images qui remplissent l'âme sont soutenues par la nécessité : sans elle, il n'y aurait pas de servitude humaine ; et cette même nécessité soutient leur efficacité psychologique. *L'opposition entre les lois du corps et les lois de l'entendement doit donc s'exprimer dans la conscience humaine par une contradiction.*

Que cette contradiction soit la raison d'être de l'*Éthique*, cela en suit immédiatement, comme l'avoue le début du *De intellectus emendatione*. Comprendre, c'est d'abord sympathiser avec une souffrance ; de toute souffrance sort une mission. Si l'erreur ne peut être résolue que par la puissance de l'idée de Dieu, Spinoza a rempli la sienne en mon-

trant dans celle-ci le principe de toute intellection : sa médiation en renforce l'efficace. Mais de la tâche, il n'a pas méconnu les difficultés, car il serait aisé de dégager des deux derniers livres de l'*Éthique* une technique précise, détaillée, pour favoriser la liberté intellectuelle ; il n'en a pas non plus outrepassé les limites, puisque le *Traité théologico-politique* cherche à tourner au service de la raison, ne serait-ce qu'à titre de propédeutique, l'autorité de l'État et la vivacité de l'imagination prophétique. La sagesse qui n'a pas besoin d'être refaite ou agrandie fait figure de médiocrité. Plus noble est celle de Spinoza qu'elle soit à chaque pas une conquête. Mais ses succès ne peuvent faire que le dogmatisme de l'idée vraie ne nous invite à revenir vers l'expérience intime de la contradiction pour y chercher comment la vérité s'y révèle. Bien loin de résoudre le problème, il le pose.

2. LE PASSAGE AU DOGMATISME IDÉALISTE. — Dans une philosophie où tout le possible a été fait pour expulser la volonté de l'esprit, il était logique que la contradiction fût entendue comme un antagonisme objectif de représentations, l'une insuffisamment déterminée, l'autre inadéquate. Kant, en inaugurant la philosophie critique, devait rendre à l'esprit la conscience de lui-même, puis de son activité. Le pensé, de possession de l'esprit, devenait son œuvre, sous laquelle la pensée devait progressivement retrouver ses formes, puis ses méthodes et son élan. L'intelligence n'avait plus qu'à être l'intelligence de soi. Sans doute la pensée trouve-t-elle sa limite dans le Kantisme de ce qu'il y a le noumène ; sans doute nul n'est fondé, après un refus exprès, à entraîner le Kantisme de l'idéalisme transcendantal vers l'idéalisme absolu. Mais l'on n'est pas non plus autorisé à limiter le Kantisme à la critique de la raison théorique, puisqu'il procède, de l'aveu de Kant lui-même, de la réflexion sur le problème moral, dans laquelle Kant était engagé par l'opposition entre le newtonisme et le piétisme. Or si son intention suprême a été de limiter la

science pour faire sa place à la foi, le noumène ne peut se refuser, dans la dialectique transcendantale, à la connaissance, que pour s'offrir, dans la théorie des postulats de la raison pratique, à la moralité. Au début des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, le fait de conscience est présenté comme la vérification de l'irréductibilité radicale de l'obligation à la nature. Si la moralité n'avait d'autre fin que notre prospérité objective, pourquoi, demande Kant, un jeu d'instincts ne suffirait-il pas à l'assurer ? Mais d'autre part, si la moralité est solidaire de la conscience et fait sa dignité, la justice ne serait-elle pas tournée en dérision au cas où cette dignité ne serait pas sanctionnée ? Pour qu'elle le soit, nous devons au moins croire qu'un ordre nouménal correspond à notre vocation pour l'ordre. Croyance vraie ou fausse, c'est celle qui constitue l'essence de la moralité. La justice ne sera pas satisfaite si, au delà de la vie phénoménale, le sujet libre n'obtient la souveraine raison. Le noumène n'est donc irréductible à la raison que pour celui qui n'a pas opté pour la moralité.

Si par conséquent Kant s'arrête à l'idéalisme transcendantal, c'est qu'il veut faire la philosophie de l'option morale avant l'option. Défendre la liberté, c'est s'arrêter devant la liberté des autres. Kant a hésité devant le dogmatisme idéaliste pour sauver la nôtre. L'idéalisme hégélien au contraire est la philosophie de l'option faite. La pensée menacée y parvient à son triomphe. La disparition de la chose en soi lui confère l'autonomie parfaite. Rationnel, en tant que le sensible s'y résout en lois, l'idéalisme reste personnel, en tant que l'actualité des représentations intellectuelles ou sensibles, qui manifeste leur fécondité, dérive de l'activité du sujet. Il semble que, des deux termes antinomiques, intellectualisme et intérieurisme, qui s'opposent en l'idéalisme, comme la loi et la personne, la vérité et la liberté, la nécessité et l'option, aucun ne soit sacrifié à l'autre. Une fois de plus, le dogmatisme nous promet l'équilibre réalisé.

Contre le dogmatisme idéaliste. — Pour en juger, il faut

en revenir à l'essentiel de la construction. Rien de plus simple que « l'*Essai* » : il se résume dans la théorie de la Relation, puisque le déploiement des catégories dans l'être objectif, et auparavant le déploiement des catégories elles-mêmes, ne font que manifester les aspects de la relation. Fait fondamental, elle est fait unique, puisqu'elle ne doit avoir d'être que par sa fécondité, si l'on veut lui épargner l'inertie du réalisme. La relation séparée ne serait plus la relation. C'est pourquoi d'abord, si l'on ne veut transporter dans la continuité de la pensée la discontinuité du discours, il faut éviter de faire à Hamelin ce reproche que la conscience vient s'ajouter aux catégories, comme la conscience du savoir au savoir. Que la personnalité apparaisse dans l'*Essai* après la finalité, n'est que l'effet de cette nécessité d'exposition que le développement d'un livre est temporel et à peu près unilinéaire. Mais, de même que le dramaturge a droit aux conventions, qui permettent le théâtre, le philosophe a droit aux permissions, qui rendent possible l'expression de ses idées. Comment reprocherait-on à Hamelin d'avoir évité la confusion, en reculant et isolant la personnalité au terme final de sa construction, s'il a tout fait pour que le terme initial soit impossible sans elle ? Nul en effet n'a jamais réprouvé avec plus d'énergie l'idolâtrie d'un être qui se poserait indépendamment de l'acte de connaissance, avant lui, en dehors de lui. Si donc, en appelant la relation un fait, il ne veut certainement pas entendre le fait d'une coaction exercée du dehors sur l'esprit, il signifie que l'esprit s'est donné tout donné et entre autres la plus simple des données. — Cela se vérifierait dans le détail. L'argument principal qu'utilisera Hamelin pour établir la liberté et, avec elle, le pouvoir de l'esprit sur tout le contenu de la représentation, est l'existence en elle de possibles qui resteront des possibles. Quand cet argument se formule, est-il donc nouveau ? Ce n'est rien de plus que l'expression, dans un langage emprunté à la psychologie de la volition, de l'idée constitutive de la relation qu'un de ses termes appelle l'autre, au lieu de le poser par une nécessité durcie en fata-

lité, de sorte que cet autre peut rester manquant. La matière de l'*Essai* consistera dans les réfutations par lesquelles il montrera, dans les doctrines opposées à la sienne, soit une méconnaissance de l'ordre des notions, soit l'oubli de l'une d'elles. Aucune de ces inversions ou de ces mutilations n'eût été possible si, dès les catégories, la contingence ne permettait à toute loi de rester une obligation méconnue.

Voyons donc si la relation, où l'œuvre se condense, émet cette lumière éblouissante qui remplirait l'esprit au point de lui interdire jusqu'au soupçon du doute. Qu'elle soit une formule ingénieuse de la solution requise par le dogmatisme, il faut le reconnaître, pour rendre justice à Hamelin. Un idéalisme objectif n'avait besoin pour se construire que d'invoquer la puissance objectivement génétique de l'idée simple, inanalysable. Mais Hamelin a gardé de Kant la préoccupation première de ne pas trahir la liberté. Il est donc obligé de trouver dans l'acte essentiel de l'esprit à la fois la nécessité, indispensable pour fonder la vérité, et l'activité sans laquelle l'esprit serait l'épiphénomène du vrai. Il faut que le terme initial de toute pensée soit à la fois concept et jugement, relation et mise en relation, unité et unification. La solution qu'il donne à ce problème est de distendre sans les désunir les deux intentions de la notion d'être, qui sont copulation et existence. Penser, c'est pour le moi se sentir intervenir entre la conception, qui prolonge un terme de la synthèse *a priori* dans l'autre, et l'affirmation, qui consent à la conception. Deux pour l'entendement qui distingue, elles sont un par la volonté. La synthèse, nécessaire *a priori*, est en fait contingente ; et l'imperfection d'un terme veuf de son complémentaire, vide et dénué de lui, se manifestera par l'insuffisance du monde empirique. *Ever not quite*. Objectivement la relation est loi ; et une pensée décidément objective comme celle du savant aura un monde où l'échafaudage des lois, issues de la loi, élèvera le déterminisme jusqu'aux frontières, s'il doit y en avoir, du connaissable. Mais si l'idéalisme a un sens, c'est d'être critique avant d'être constructif ; et la

réflexion par laquelle l'esprit revient de ses œuvres à lui-même, retrouvera sous l'actuel, l'actif, sous le lien, la liaison, dans tout acte de juger, l'aptitude inépuisable à juger. Une catégorie n'est pas une classe, c'est une affirmation. Le moi est présent à toutes les démarches de la pensée.

Quand on fait effort pour reconnaître, dans la construction d'Hamelin, la vie que les critiques de M. Brunschvieg l'auraient certainement amené à y révéler, comme on écarte des feuilles pour faire scintiller une source, peut-on prétendre qu'il n'a pas escamoté la difficulté du problème ? Il paraît difficile de le soutenir. En faisant de la vocation d'un corrélatif par l'autre le principe de toute sa construction, Hamelin laisse à débrouiller l'ambiguïté de cette notion. Les échecs de l'intelligence s'expliquent, pour autant du moins qu'invoquer l'irrationnel, ce soit expliquer, dans un agnosticisme qui met la pensée en lutte avec une nature ou une sous-nature rebelle. Solution paresseuse évidemment, explication inexplicable, puisqu'il reste à comprendre comment le réel et l'intelligible s'anastomosent. Mais, à défaut de clarté, elle a l'humilité; et c'est commencer à n'être plus aveugle que se l'avouer. Il faut à toute philosophie une cause de ralentissement pour empêcher la nécessité de parfaire son accomplissement. Le réalisme allègue le mystère de l'en soi. Qu'Hamelin s'y refuse, il a raison, si la vie doit être la volonté de ne pas être défait, la vie intellectuelle, la volonté de surmonter en comprenant. Comme Spinoza, il vise le bien pour dissiper le mal. L'en soi pur ne peut être qu'un impensable; par suite, pour la pensée, un non-être; et, à moins de pervertir toutes les notions, le non-être n'est pas l'être, il en est le contradictoire. Il ne peut donc jouer ce rôle de catalyseur à rebours qui rendrait possible l'activité de la conscience en lui opposant un obstacle. Le non-être ne peut être résistant.

Mais, du non-être aussi, il est vrai qu'il faut le remplacer pour le détruire. Une doctrine de la liberté alléguera la *perversion de la volonté*; solution souhaitable, semble-t-il, puisque le salut de tous ne dépendra que de leur conversion.

C'est l'une des plus utiles des maximes que de chercher en soi la cause de tous les accidents qui se présentent. Voulons le bien, le bien sera ; voulons tous le bien, il n'y aura plus ni obstacles ni échecs, car, si la matière même n'est que le masque de personnes, à des degrés inégaux de développement, la moralité suffira à concilier les bourreaux et les victimes. — C'est malheureusement sauter d'une difficulté à l'autre. *Comment comprendre que la volonté ne fasse pas le bien ?* La voie ouverte devant elle par la relation l'invite ; et rien, absolument rien ne s'oppose à ce qu'elle suive la voie libre. Un empêchement extérieur ? Il n'y en a plus. L'ignorance ? Mais la nécessité, qui lie un terme au suivant, lui permet de les trouver tous sans recherche. La fatigue ? Mais, comme le repos n'est que par une activité de réfection intérieure, la fatigue ne peut être que par une nécessité hostile qui fasse obstacle à notre réfection. Comment la nécessité faite pour soutenir en arrive-t-elle à contrarier ? Alléguer la chute, c'est nommer le problème ; et si l'on prétendait le résoudre par là, ce serait retourner au réalisme après l'avoir condamné. Hamelin pense résoudre la difficulté en disant que dans toute relation un terme « appelle » l'autre. Par cet appel, il ne peut entendre seulement que tout corrélatif n'a qu'un corrélatif ; car « appelle » ne signifierait rien de plus que « détermine », « entraîne » et nous retomberions au nécessitarisme. Aussi préfère-t-il « appelle » pour faire comprendre que le corrélatif *peut ne pas répondre*. La nature du corrélatif est déterminée par cet appel, non son existence, sa position. Il reste toujours à comprendre pourquoi cette existence peut ne pas lui être conférée. Dans cette incompréhensibilité, est le germe de la contradiction essentielle à l'idée de volonté morale. Une volition morale est-elle sans raison, son absurdité l'empêche d'être morale ; reçoit-elle de sa raison tout ce qui lui faut pour être, la moralité n'est plus volontaire ou, pour mieux dire, n'est plus. En d'autres termes, la moralité sort-elle du non-être ? Elle est inexplicable ; a-t-elle son principe dans l'être, elle n'y ajoute rien. Pour qu'il y ait la moralité, *il faut que sa raison*

*

d'être soit l'impossibilité de toute raison. C'est nommer la contradiction. La contradiction n'a pas de place dans le système d'Hamelin parce qu'elle n'a de place dans aucun système.

Le fait premier n'est donc pas la relation : le fait moteur de l'esprit ne peut jamais être un être, sensible ou idéal, c'est une contradiction éprouvée, sentie ; non pas une contradiction purifiée, comme celle de l'être et du non-être, mais la plus confuse, la plus brutale, celle de deux êtres, l'accident ; ou même l'accident voulu par un belligérant. Car c'est là ce qui fait la gravité de l'idéalisme. La douceur de nous reposer sur une nature qui resterait innocente jusque dans sa nocivité ne nous est plus permise. S'il n'y a que des personnes, tout mal est de quelque façon un crime. Mais au moment où, pour sauver notre dignité ou plutôt notre existence même, Hamelin élève le mal au niveau de la guerre, et force à nous imputer la guerre, il fait de l'immoralité une déraison à la fois si ingénue et si perverse qu'il semble discréditer la conscience en laquelle il a tout absorbé.

Pourtant il y a plus. Non seulement l'immoralité devient, par l'absence d'obstacles que la rationalité objective assure au vouloir, une *schadenfreude* qui engendrera un enfer en se distribuant entre les personnes ; mais encore la moralité même est privée de *ces causes d'achoppement* sans lesquelles elle ne comporte ni effort ni recherche. La philosophie d'Hamelin n'est pas celle de l'élimination de la chose en soi. C'est celle de la chose en soi éliminée. Nous sommes toujours dans une philosophie qui systématise objectivement la succession imprévisible des choix où se renouvelle la vie, par un choix total. Optons pour la moralité, comme on se fait prêtre ; et la relation, par la vertu de la nécessité que notre option purifie de tout aléa, nous véhiculera au bien comme un trottoir roulant. Il nous suffira à la limite de penser l'idée de Dieu, comme nous mettons une adresse sur une lettre, pour que ce signe nous porte au salut. Que la vie serait facile, mais qu'elle serait misérable, si ce schème métaphysique en symbolisait le cours ! Il

suffit à chacun de revenir vers la plus banale des expériences pour mesurer la distance entre la rigidité de ce dessin et les cahots de la vie heuristique. Vérifions-le, tout de suite, sur le cas le moins favorable, sur la plus onirique des fonctions de la conscience. Des artistes se plaignent que les nécessités de la vie les pressent et les déchirent. Mais où l'art trouve-t-il sa matière sinon dans le tumulte des combats intérieurs ? Le maître est celui qui les éprouve et les domine pour en faire sortir la beauté. La volonté n'est pas de laisser faire, mais de faire ; et l'art n'est pas un produit de Palaces et de trains Pullmann. Si donc l'idéalisme est la philosophie de la pensée, mais s'il ne veut pas substituer à la pensée, une image où l'harmonie ferait oublier, comme on oublie les agonies après la victoire, les débats qui l'ont accouchée, il doit être l'idéalisme de la pensée militante. C'est reconnaître que la philosophie morale est toute la philosophie.

En d'autres termes, ce n'est pas assez de faire du temps un élément, c'est-à-dire une condition interne de la représentation, pas plus qu'il ne suffit d'y voir une continuation qualitative que la conscience pourrait contempler sans s'en distinguer. Fiction qu'une connaissance, concept ou intuition, où le sujet ne se distinguerait pas de quelque manière de l'objet par une résistance qui l'empêchât de se confondre avec lui. De la même manière qu'une inconsistance déchirant l'objet, quelque variation, non seulement rapide mais inattendue, est indispensable pour provoquer l'attention, l'attention au temps qui n'est après tout, si important que soit le temps, qu'un mode parmi d'autres de l'accueil, ne se comprend que par la volonté de rendre le futur présent au moment où la pression du présent nous interdit toute autre présence. De même que l'espace nous résiste en nous interdisant l'ubiquité, le temps en nous refusant l'omniprésence. Nous connaissons le temps par le regret et l'impatience ; et comme l'un et l'autre sont des efforts naissants pour achever une image dont l'achèvement rencontre obstacle, c'est encore la contradiction qui est indispensable à la conscience du temps.

Puisque l'idéalisme consiste essentiellement dans la certitude que quoi que ce soit n'est que par l'effort pour le connaître, si, en volatilisant la contradiction, on volatilise la conscience, aucun dogmatisme ne peut être idéaliste sans se compromettre ; et le dogmatisme de la pensée comme celui du pensé, nous renvoie à l'examen de conscience par lequel nous retrouverons la contradiction au principe de toutes les démarches de l'esprit. Hamelin a raison contre Hegel de se refuser à construire l'esprit avec l'opposition absolue ; mais, à remplacer la contradiction par la contrariété, il méconnaît que si la contradiction ne peut avoir de réalité logique, elle doit avoir une réalité psychologique ; car l'intériorité mutuelle des contraires nous conduirait à un objectivisme, qui, pour être intellectuel, serait tout autre chose que l'idéalisme si, au moment même où ils s'unissent, leur lien n'était brisé, de manière à ce que l'esprit doive osciller entre leur unité et leur dualité. A cette condition et à cette condition seulement, la synthèse se distinguera de ce qu'il faut pour la faire ; elle sera plus qu'une résultante constatée, elle sera une opération. L'esprit n'en sera pas le témoin, impuissant et indifférent, mais l'auteur responsable, qui sera capable d'aimer son œuvre, parce qu'il l'aura désirée d'abord, créée enfin.

3. CONTRE LE DOGMATISME INTUITIONNISTE. — On n'évite pas la difficulté en dogmatisant contre le dogmatisme. Fidèle à la tradition de l'empirisme qui a pour méthode privilégiée de remplacer la hiérarchie des notions par la recherche des origines, un intuitionnisme anti-intellectuel peut se proposer la découverte de données, antérieures à toute interprétation ou du moins indépendantes d'elle. — Mais d'abord cette attitude est-elle si radicalement différente du dogmatisme intellectualiste ? A son exemple elle se représente la connaissance comme un discernement qui séparerait le réel de l'altéré. Ce qui est réalité pour l'intellectualiste, une pure essence intellectuelle, devient pour l'anti-intellectualiste une forme vide

et seconde : corrélativement la confusion de la connaissance subjective devient l'interpénétration de termes qui s'anéantiraient en se dissociant. Mais ce renversement de sens suppose une direction unique. Un même idéal d'intériorité se réalise dans l'unité de l'idée qui impose à ses parties la finalité et dans l'unité de l'intuition à la manière de M. Bergson qui saisit la solidarité d'où tous les aspects qu'en perçoit l'analyse reçoivent l'intelligibilité. Quelle différence, sinon de mots, peut-il y avoir entre l'épanouissement d'une idée engendrant ses applications et la diffraction d'un élan vital se brisant en actions particulières ?

Il doit en suivre que les critiques opposées au dogmatisme intellectualiste vaudront contre son vis-à-vis intuitionniste. En premier lieu, il n'y a pas plus de donné pur qu'il n'y a d'essence intellectuelle pure. De même que l'idée se refuse à rester séparée, le donné est inséparable d'un réseau intellectuel qui le capte pour le modifier. L'esprit, suivant l'intellectualisme, se donne la relation par l'analyse qui l'isole des relations. Ici ne se donne-t-il pas de même le donné pour l'interpréter ? Dans un cas comme dans l'autre, objectivité pure signifie seulement que nous nous sommes fié à un mouvement mental, que cette confiance nous a conduit à une déception et que nous cherchons à remonter immédiatement en deçà du point où nous avons commencé de dévier. Car si une intuition parfaite et par suite définitive du réel, capable par sa souplesse de le suivre dans tous ses détours, nous est permise, pourquoi en sortirions-nous ? Il n'y aurait plus besoin de l'intuitionnisme pour nous y ramener. Mais l'étrange, c'est qu'on ne peut dessiner une philosophie de l'intuition, pas plus qu'une philosophie des catégories, sans reconnaître *qu'une tentation, qui ne cesse pas, menace de nous en détourner*. Il faut donc avouer que le mouvement vers le réel, auquel ces philosophies nous invitent, présuppose des contradictions, qui nous le rendent souhaitable en nous le rendant d'abord impossible.

C'est que les raisons d'une philosophie sont dans les

échecs d'une autre. Quand l'esprit a mesuré la difficulté de réduire l'hétérogénéité des choses à l'unité d'un principe, de ramener la mobilité continue de la durée à l'éternité, de décomposer les postulats en axiomes, de concilier la liberté avec la raison, il retourne l'analyse contre les produits de l'analyse. Par opposition aux termes qui l'ont déçu, il va chercher une expérience originelle où il trouverait précisément ce que nul principe ne peut lui donner, parce qu'il est contradictoire de l'obtenir, *un réel nous dispensant d'en chercher un autre*. Mais comment ne pas remarquer que ce réel ne peut avoir plus de réalité que celui auquel il se propose de succéder puisqu'il n'en est que la négation ? La dialectique contre la dialectique est encore une dialectique. A la place du ciel intelligible, on cherche à mettre la fraîcheur de la qualité intacte, un Eldorado que nul pas n'a foulé. Cela ne fait pas que le pur de l'intuition ne soit abstrait comme le pur de l'intelligence. Pourquoi une expérience, n'importe laquelle, serait-elle tenue pour primitive plutôt qu'une autre ? Il n'y a pas d'origine de la conscience, il n'y a que des origines dans la conscience. Insiste-t-on sur l'inhérence du temps à l'esprit, la conscience ne peut prendre que la suite d'elle-même. On l'avoue en donnant un nom spécial à cette expérience élue. Car en l'appelant originelle, on la distingue de l'expérience commune, où s'enchevêtrent tous les contraires, notre seule expérience, *l'actualité*. Une expérience dont l'esprit ne peut que s'approcher est un défaut d'expérience, une limite, comme le point ou n'importe quel concept. On ne l'allègue que pour purger notre expérience de ce qu'on veut subjectiver. L'intellectualisme objectivait les résultats de l'analyse, l'intuitionnisme anti-intellectualiste les subjective. Il reste toujours que l'analyse a précédé l'appréhension de l'objet. Mais pourquoi aurions-nous analysé, si nous n'avions été arrachés à la passivité de la contemplation, comme à la passivité de l'automatisme, par la souffrance ? On cesse d'être bergsonien quand on souffre, et si la réflexion critique nous rend à nous-même, c'est d'abord que la

conscience, telle qu'elle est communément éprouvée, est une suite de crises. Continuité et discontinuité s'y opposent à l'envi l'une de l'autre, mais par le soin d'un moi, qui à la fois aime et déteste leur querelle, comme un auteur dramatique qui ne peut trouver un dénouement. M. Bergson a peint une image impressionniste de la conscience, il faut peut-être en esquisser un tableau cubiste.

4. LE DOUTE MÉTHODIQUE EST LA CONSCIENCE MORALE.

— Puisque le dogmatisme ne nous tire du doute que pour nous y ramener, la philosophie doit commencer à la manière dont Descartes nous a donné l'exemple. Faut-il encore que la préoccupation dogmatique ne nous entraîne pas à méconnaître le caractère du doute méthodique. Le désir d'affirmer est en effet, chez tous les hommes, si impérieux, qu'il est usuel de présenter le Cogito, comme si le Dubito n'en était qu'une introduction quasi oratoire. Le premier mouvement de la pensée de Descartes serait le Cogito ; et, une fois son affirmation posée, on discute pour reconnaître sa nature : constatation empirique, intuition intellectuelle ou conclusion d'un raisonnement. Bref on isole le Cogito du mouvement mental qui l'a engendré, pour s'interroger s'il fonde une construction ou comment il est fondé. La conséquence, c'est que le doute est généralement sous-estimé, qu'on se réfère aux contemporains de Descartes qui lui ont présenté des objections, ou aux critiques modernes qui, connaissant mieux la fécondité diverse du Cogito, inclinent à substituer les résultats de la pensée de Descartes au mouvement qui l'inaugure. Le P. Bourdin n'est pas content que le doute parvienne à une certitude ; il voudrait qu'une certitude préexistât au doute. Pour Gassendi, le doute n'est qu'une illusion artificielle, que Descartes se serait forgée. Ces opinions anticipent sur les conclusions métaphysiques de Descartes qui les a justifiées en revenant du Cogito vers le réalisme. Car s'il eût reconnu qu'il y a plus de contenu dans le doute méthodique que dans l'affirmation seule, il eût évité d'hypostasier la pensée dans une *res cogitans*,

tandis qu'en lui conférant la substantialité, il lui attribua une existence absolue qui était incompatible avec toute possibilité d'oscillation.

C'était à la fois trahir la sincérité et interrompre la fécondité du doute cartésien. Le doute et la pensée sont pour Descartes les deux termes d'un indivisible dont la simplicité garantit la vérité à l'évidence qui le saisit. Il doit en résulter que, n'étant que l'un par l'autre, ils ne peuvent se poser l'un sans l'autre ; et par suite que *le doute doit être la condition normale de la pensée*. On ne sort pas du doute pour entrer dans la pensée. La pensée est le doute se pensant. Dans la liaison du doute voulu par Descartes et du dogmatisme qui s'en dégage, se révèle la solidarité des fonctions de la pensée. Le mouvement cartésien immanent au doute est le contraire d'une réflexion de reconstruction, qui, se retournant sur le résultat du doute, en avérera la valeur ; c'est une progression de recherche, réellement incertaine de ce qu'elle va trouver. A couper le Cogito du doute qui l'introduit, on s'expose à poser le Cogito comme la découverte d'un être prédéterminé, qui aurait attendu comme un trésor qu'on le mit au jour, mais ne recevrait pas l'existence du procédé qui l'atteint. Une même coupure fera que le doute sera rejeté dans le monde psychologique des illusions subjectives et la pensée promue à la réalité d'un être, pour lequel la conscience serait une superfétation. Au contraire, aimons Descartes, restons soigneux à la fois de concilier l'être à sa conscience pour rendre au doute sa réalité et de ne pas lui aliéner la pensée comme une chose qu'il recevrait sans la faire. La valeur du Cogito consistera essentiellement en ces deux traits qu'il a été préparé par une exigence de toute l'âme et qu'il lui donne satisfaction.

Qu'il soit préparé, c'est ce qu'il importe de souligner pour que la pensée n'apparaisse pas comme une sécrétion du doute, mais comme consubstantielle au doute lui-même. Il n'y a pas l'idée de l'erreur, l'idée de la pensée et un donc les unissant. *Il y a seulement la pensée qui ne peut être la pensée sans être un doute méthodique*. Que cette pensée

doit parvenir à la précipitation du Cogito, c'est un de ses traits, et certes un trait important, essentiel ; mais ce trait perdrait tout ce qui fait sa valeur à s'isoler de la maturation qui le dégage et le formule. Bien loin d'être une vérité première, le Cogito présuppose une longue période de vie. Il a fallu que Descartes fût victime de la connaissance par ouï-dire, qu'il ait rêvé et acquis la connaissance du rêve par la réflexion du réveil ; il a fallu qu'il affrontât cette cruelle alternative que les mathématiques sont uniques « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons » et pourtant qu'il est possible d'y faire des « paralogismes. » Autant de déceptions douloureuses. A cause de cette maturation, la pensée n'apparaît plus dans l'initiative de Descartes comme se réduisant à l'affirmation. Elle s'exprimera par l'affirmation quand l'esprit reconnaîtra dans la confiance concrète qui est son action même, ce principe abstrait de confiance, qu'il n'y a pas besoin, pour que la pensée soit, d'autre chose que l'activité du je qui pense. Mais l'affirmation ne se présente, ni comme un décret qui ne sortirait pas d'une épreuve, ni comme une conclusion, dont l'efficacité pourrait survivre aux conditions incluses dans le doute qui l'a inspirée, ni surtout comme le tout de la pensée. Le doute méthodique aboutit à dégager sa méthode ; mais il doit rester dans le Cogito ce souvenir du doute que la méthode n'est rien que par l'activité du moi qui la dégage pour l'utiliser. L'affirmation ne finit pas le doute, elle l'oriente, le précise, bref le continue. A refuser de séparer le Cogito du doute qui l'engendre, on garde l'idéalisme, qui doit être un idéalisme de la pensée, de se mortifier dans un idéalisme de l'idée ; et du même coup on garde l'idée de s'ankyloser.

Cela ne veut pas dire que l'idée n'y ait pas son rôle. Ce qui rend Descartes un éducateur si précieux de la conscience intellectuelle, c'est qu'ayant aperçu, comme le dit Delbos, « la grande diversité des aspects des choses »¹, il a voulu

1. V. Delbos. *La philosophie française* (éd. Plon-Nourrit. 1919), p. 47.

n'en méconnaître aucun. Le doute méthodique, où la pensée se trouve contenue avec toutes ses aptitudes et toutes ses exigences, n'est pas le doute des sceptiques. Celui-ci est un cliquetis de vérités contre la vérité. Ils « affectent d'être irrésolus ». De chaque raison d'affirmer, ils font une raison de nier. Leur faute est de substituer à la conscience du doute, où, en réfléchissant, le doute se convertirait en l'affirmation de la pensée certaine d'elle-même, un morcellement du doute. Dans le doute du sceptique, atomisme de négations, le doute n'est plus, car, en remplaçant le doute, acte du moi, par les vérités dont l'opposition le sollicite, il l'anéantit. Le doute n'est pas l'inconsistance seulement, car l'inconsistance n'est que par le moi qui, en se la donnant, se révèle, dans l'aspiration à l'affirmation, sa capacité d'affirmer. *Le doute est donc toujours méthodique, ou il n'est pas.* Bref le doute des sceptiques ne peut être le doute parce qu'il n'y a de doute que par une volonté de vérité, à laquelle s'oppose diamétralement la nolonté du sceptique. Si les vérités étaient données à la pensée du dehors, on pourrait concevoir qu'un malin génie, substitué par Descartes à Dieu qu'il suppose anéanti, nous donnât des images déformées du réel. Mais que le doute ne soit possible que par l'activité du je pense, c'est la vérification que le principe de la pensée est en nous. Le doute méthodique est la moralité même.

Ainsi préparé, le Cogito tire tout son prix de la gestation qu'il achève. Ce serait lui chercher une justification étrange que de le fonder par une déduction syllogistique à la manière de l'École, en le tirant de la majeure, que tout ce qui pense, est. A plus forte raison, si l'on voulait en faire une constatation, où l'esprit appréhenderait une réalité en dehors de lui. Ce qui est infailible quand je vois, ce n'est pas qu'il y ait quelque chose de ce que je vois qui soit en dehors de ma vision ; c'est « la connaissance qui est en moi qui fait qu'il me semble que je vois¹ ». A force de voir, la

1. Descartes. *Principes de la Philosophie*, I, § 9,

plupart des gens ne voient plus qu'ils voient. Le Cogito les réveille de la vision pour les rendre à eux-mêmes. En affaiblissant dans le Cogito cartésien tout ce que « la conscience, le subjectivité et le libre-arbitre » y apportent de vécu, Spinoza confèrera à l'intelligibilité le primat que Descartes accorde à l'intelligence, et tout en refusant d'entendre l'idée comme l'universel, laissera à l'objet la primauté sur le sujet. Le soin d'unir le Cogito au doute empêche que la vérité du Cogito ne se définisse indépendamment du besoin de l'esprit. Si Descartes rappelle si souvent et notamment dès le début des *Principes*¹ que l'analyse obscurcit souvent ce qu'elle veut expliquer, c'est qu'il a le sentiment *qu'aucune vérité ne vaut que par le concours des exigences qu'elle satisfait en nous*. La vérité ne se définit, ni par le fait, ni par la démonstration, ni par l'intuitif, ni par le discursif ; mais par une impossibilité de ne pas poser, qui s'impose à nous-même parce qu'elle sort de nous-même. La véracité divine n'est que la projection en Dieu d'une foi que nous découvrons en nous. Dieu nous tromperait si nous pouvions nous tromper. Il suffit donc que nous écartions toutes les affirmations qui seraient reçues par nous sans avoir été éprouvées par nous. Le Cogito ne serait qu'un mot si nous le répétions sur une autorité, mais il est vrai parce qu'il sort du doute. L'acte qui le pose est plus qu'une continuité de notion à notion, c'est une continuité d'esprit à vérité. Le vide, que la vérité comble, n'est pas dans une notion, mais en nous-même.

C'est pourquoi l'objection faite par Hamelin, s'inspirant expressément, quand il la présente, de l'analytisme leibnizien², que Descartes aurait dû s'interroger plus précisément sur le danger de mêler de fausses notions à des notions vraies, n'aurait sans doute pas inquiété sa pensée. Qui a raison d'Hamelin ou de Descartes ? Aucune certitude peut-elle être autre chose qu'une confluence de facteurs

1. *Principes de la Philosophie*, I, § 10.

2. O. Hamelin. *Le système de Descartes* (publié par L. Robin), Paris, Alcan, 1911, p. 113.

d'autant plus décisifs qu'ils sont plus nombreux et plus profonds ? Une affirmation réelle, une de ces affirmations, sur lesquelles nous nous établissons pour orienter et risquer notre vie, pour orienter et risquer la vie des personnes qui nous sont très chères, se réduit-elle à la conclusion d'une démonstration claire, même synthétique ? Même s'il en était ainsi, il y faudrait une convection, puisque, comme l'a lui-même répété Hamelin, on ne démontre rien à partir d'une prémisse. Mais si l'expérience est indispensable pour que la possibilité soit condensée jusqu'à l'existence, c'est que les tendances, que la conscience claire va se formuler en principes, se composent les unes avec les autres dans la croyance, d'une manière à la fois si intime et si complexe, qu'aucune analyse ne pourra en épuiser le contenu et ne fera qu'en discerner quelques linéaments généraux. La conscience, qui doute en espérant, est lourde, pleine, chargée d'élangs et de germes, elle possède une densité séminale ; et quelque programme, quelque plan tactique par lequel on veuille l'exprimer, elle n'y sera pas.

Ce n'est pas à dire qu'elle autorise un romantisme, qui ne nous laisserait plus que le pouvoir d'une intuition confuse, par laquelle nous pressentirions sa richesse, sans pouvoir en rien utiliser. On n'est plus cartésien si l'on ne croit que les idées claires et distinctes sont l'objectivité même. Mais l'idéalisme le plus intellectuel n'exige pas que tout le réel soit en fait résolu en idées, il exige seulement, mais il exige absolument qu'il soit en droit résoluble. A quoi servirait-il d'accepter de l'empirisme et même du singularisme, que nous ne pouvons rien connaître que nous ne l'ayons éprouvé, si nous restions, en face et des phantasmes et des poèmes de la pensée, comme un bœuf devant un paysage ? Si donc le doute cartésien est la pensée elle-même, s'il possède une richesse que le principe logique d'aucun dogmatisme ne pourra recéler, tout en restant humain et susceptible d'être analysé par nous, c'est lui, sous toutes les formes concrètes où nous pourrions le reconnaître, que nous aurons à sonder. Ce qu'y a puisé la philosophie moderne, de Malebranche à

Kant et à nos contemporains, l'a plusieurs fois renouvelée. La philosophie morale y trouve plus que dans la morale par provision et les lettres à la Princesse Élisabeth.

Le Cogito, c'est l'expérience morale. La conscience ne peut recevoir d'évidence que d'elle-même. Chacun ne peut que se porter vers ce qui possède pour lui une indiscutable actualité. serait-ce une actualité inconsistante et mobile, et, en l'analysant, reconnaître les conditions, les directions ou les mouvements, qui en reçoivent un reflet de réalité. S'il y a une vérité universelle qui se réfracte dans la vérité de chacun, elle devra entraîner l'adhésion de tous. Chaque conscience ne peut donc faire autre chose que chercher où et comment elle lui apparaît ; et si l'analyse du moraliste, dans ces expériences où objet et sujet doivent collaborer d'une manière toujours nouvelle, peut y trouver des caractères nécessairement communs, sa description de l'expérience morale révélera la condition essentielle de la conscience, et par conséquent la vérité même.

5. INDUCTION DE LA CONTRADICTION. — La réflexion sur le dogmatisme nous a contraint de reconnaître comme antérieur à toute affirmation, un besoin d'affirmer, un malaise, sans lequel l'affirmation apparaîtrait dans la conscience comme un bolide. Puisqu'aucun besoin ne peut pointer en nous qu'à cette condition qu'il n'obtienne pas sa satisfaction au moment où il la revendique, il nous oblige à mettre la contradiction à l'origine de l'affirmation. Cette conclusion critique se vérifie *inductivement à partir de toute expérience psychologique*. Le déterminisme est la philosophie de la facilité. La force même y serait sans tension, puisqu'elle ne pourrait être que le glissement d'une cause dans son effet. Mais si la vertu de la loi nous dispensait de vertu, ou si elle nous faisait une vertu qui nous dispensât de moralité, l'existence de la conscience serait, non seulement incompréhensible en ce sens qu'elle serait un superflu, une addition gratuite à l'être, duquel la consistance se juxtaposerait à elle sans la fonder, sans l'émettre, mais encore elle

envelopperait une contradiction logique. Au contraire, dès la conscience posée, avec un sujet dont le caprice, éventuellement favorisé par une autre conscience, toujours facilité par l'ignorance, peut produire la contradiction, on pourra comprendre l'apparition de celle-ci, puisqu'on ne lui confèrera pas de valeur ontologique. Il restera que la contradiction ne peut être logiquement admise. Car ce serait l'être même qui se contredirait, si après s'être posé comme l'être, c'est-à-dire comme ce en dehors de quoi il n'y a rien, pas même un vide, il s'ajoutait quelque chose, qui se trouverait en outre avoir cette paradoxale apparence de sembler tout contenir. Nous devons donc pouvoir vérifier partout que c'est tout un, d'être conscient et *de se sentir double en exigeant d'être un*.

L'analytisme, essentiel à la méthode de toute science, disperse *la vie psychologique* en fonctions. Il n'y a pas à le reprocher à la psychologie, car n'y aurait-il pour les définir que l'acte qui les distingue, cela révélerait la tendance de la conscience à se développer en se différenciant. Mais si perception, mémoire et prévision spécifient ce pouvoir de juger, qui doit, sous telles formes aussi confuses que l'on voudra, se trouver déjà aux degrés inférieurs de la conscience, il n'en est pas moins vrai que nous pouvons surprendre en nous-mêmes des moments, où la conscience garde une ambiguïté non différenciée. Nous naissons, en passant d'un cauchemar confus à la veille, en apercevant une perspective de pensée au milieu d'impressions obscures, en retrouvant, dans le clair-obscur d'une reconnaissance pénible, les linéaments d'une image oubliée. *Au principe de chacune de ces naissances, est une souffrance*.

Car pourquoi sortirions-nous de l'automatisme ? Tant que l'instinct ou l'habitude nous portent, ils suffisent. Quoi que j'aie délibéré, c'était pour ne plus délibérer ; puisque la délibération eût été vaine, si elle n'eût engendré un mécanisme intellectuel et pratique qui dispensât la conscience de délibérer encore. Ce mécanisme suffira, tant que les conditions de milieu, qui lui permettent de fonc-

tionner et auxquelles il nous adapte, ne changeront pas par rapport à lui, ou qu'il n'aura pas changé par rapport à elles. Mais, et heureusement, l'automatisme a contre lui son usure et la nouveauté du milieu : la réflexion naît de la conscience de leur désadaptation. Elle est d'abord réparatrice ; et si elle doit ultérieurement s'apparaître à elle-même comme synthétique et créatrice, c'est que, substituant progressivement, par une analyse de plus en plus pénétrante, des plans abstraits à des machines, la conscience deviendra capable de remplacer l'expérimentation sensible par l'expérimentation mentale, d'anticiper sur l'échec, de subsumer les contradictions occasionnelles dans l'extension de contradictions humaines, de dessiner enfin des philosophies qui ne sont que des modes généraux de réactions éventuelles à l'imprévu. Mais quelque finalité qu'il doive y avoir dans nos théories, nos machines et nos organismes pour qu'ils puissent s'exercer, elle est limitée en extension et en profondeur ; et les maladresses du dedans doivent y concourir avec les à-coups du dehors, pour que la conscience trouve dans la désadaptation le trait premier de la vie mentale. *C'est de l'échec que procède toute fonction psychologique.*

Pour autant que la conscience doit relier le passé au présent, qu'elle déploie chacune de ses expériences dans la genèse d'un après par un avant, qu'elle tend à refaire l'histoire entière par chacune de ses aperceptions, il faut le vérifier d'abord sur *la mémoire*. En premier lieu, pourquoi nous souviendrions-nous, si le souvenir, que nous allons faire en allant le chercher, ne nous faisait souffrir de son absence ? Si j'essaie de peupler la galerie des glaces du château de Versailles par le souvenir des ambassades orientales qu'y reçut Louis XIV, si je cherche dans l'eau des bassins les reflets du roi, c'est que tout visiteur d'un château désert ne peut pas ne pas éprouver, comme le doge à Versailles, l'incompatibilité entre son époque ou sa condition ou son caractère et le lieu où il se surprend. Il n'y a que différence de degré entre la veille et le rêve. A chaque moment nous

nous sentons inséré dans notre présent par plus ou moins de liens logiques et concrets, étranger à lui-même par des préoccupations qui nous enlèveraient loin de lui si nous y cédions et leur concédions l'exclusivité de notre conscience claire. Comme par cette porte entre-bâillée, montent les souvenirs, fidèles par les traits communs que l'analyse pourra ou pourrait découvrir entre eux et les perceptions auxquelles nous les rapportons, nouveaux par les teintes dont le reste de notre présent, nos intentions prochaines les imprégneront. S'ils restent des souvenirs, au lieu de parvenir à l'actualité de la perception, c'est que l'occasion qui les a fait naître, ne leur permet pas de grandir. Versailles vide appelait l'image du grand Roi, Versailles vide l'expulse. Mais ni l'image remémorée, ni l'image perçue, ne peuvent se comprendre l'une sans l'autre, ni sans le moi qui les oppose et souffre de leur opposition. Tout souvenir se mêle d'un trouble qui s'apparente à l'angoisse de certaines paramnésies, à laquelle il glisserait par la désertion de la volonté.

Il n'est pas utile de vérifier à nouveau que *la perception* est composée et interprétative, puisque c'est une des rares opinions sur lesquelles se fasse l'unanimité des psychologues, de physiologistes, comme Ribot, aux partisans d'une psychologie pure du jugement. Mais, à regarder plus précisément ce qui se passe, il faut reconnaître que nous confondons dans l'extension de cette même idée de perception, des degrés qui se déploient entre deux limites, auxquelles la perception ne peut atteindre, l'une où elle serait réaction motrice et rien de plus, l'autre où elle serait rêve pur. Dans un cas, déterminisme d'action ; dans l'autre, déterminisme d'imagination ; mais, dans cet intervalle où il faut la mettre, conflit de déterminismes, hésitation de la connaissance, effort pour construire l'unité de l'objet. La vraie nature de la perception se révèle clairement à nous dans ces perceptions indécises, où nous reconnaissons à la fois et en corrélation l'impuissance où nous sommes de percevoir et la volonté de percevoir. Bâtons flottants ou

galientes à l'horizon. Le sens du réel est l'expérience d'un conflit. Sans la nécessité, tout se résoudrait en illusion, et l'illusion en néant ; sans les conflits de la nécessité avec elle-même, l'être de la nécessité deviendrait l'ombre de lui-même. Dans la contradiction, nous saisissons à la fois la réalité des choses et la réalité de nous-même, sans que nous puissions tenir ces deux réalités à part l'une de l'autre. Il manquerait à la perception cet intérêt qui nous la fait construire, si elle ne devait pas être méritée. Elle va s'automatiser, elle ne le pourrait si elle n'avait été inventée.

Le souvenir est une construction dont le présent n'a pas permis l'achèvement, la *prévision*, une construction que nous espérons mener jusqu'au bout. Comme nous ne pensons que pour prévoir, la théorie de la prévision se confond avec la théorie de l'intelligence même ; et, puisque toute intelligence est une analyse en vue d'une construction, vérifions rapidement de l'une et de l'autre, de la réflexion et de la production, que la contradiction les inaugure. — Qu'il y ait des lois qui soient capables, objectivement, de susciter des phénomènes, subjectivement, de suggérer *a priori* des conséquences que nous pourrions inductivement reconnaître dans les phénomènes, c'est la condition pour que la vérité soit possible ; mais ce n'est pas assez qu'elle reste possible, et, pour qu'elle apparaisse à l'esprit, pour que l'identification de l'idée et de l'idéal se fasse, il faut que préalablement leur distinction ait provoqué et irrité notre impuissance à nous en contenter. Ce n'est pas assez de dire que la cause, dans laquelle il faut bien que nous discernions ou pressentions la loi pour que nous ayons le droit de l'appeler une cause, est la somme de cette loi et d'autre chose qui s'y ajoute de façon contingente. S'il ne naissait de leur juxtaposition comme une cohésion empruntée par la médiation de quelque auxiliaire, nous n'aurions pas à faire effort pour connaître et par suite pour prévoir. Or, c'est bien l'expérience essentielle de l'intelligence que tout devient si simple d'être compris après avoir été opaque à l'intelligence. Cela aurait-il pu être opaque, si les éléments ne s'y étaient

intriqués de manière à contrarier notre aperception ? L'analyse n'est donc pas un mouvement paresseux qui écarte des termes que rien n'attachait entre eux. Chacun tient à l'autre, de même que l'homme qui saute d'un train ne peut se séparer instantanément de la vitesse du train. Analyser, c'est casser ; et il faut se donner du mal pour casser.

Il ne faut pas s'en donner moins pour construire. A l'encontre de ce que laissent croire les schémas théoriques, la synthèse ne résulte pas de la loi qui inspire la construction, comme un fruit naît de son arbre. Rien ne nous est donné à pied d'œuvre. Les éléments à construire sont épars. Ils s'appellent, mais ne se répondent pas les uns aux autres. Chacun est engagé dans des systèmes d'où il faut l'extraire ; et, puisque la séparation ne se réduit jamais à un déplacement local, qui accroît la distance entre deux termes qu'aucune force n'attirait l'un vers l'autre, elle est un effort, qui, s'il vainc la résistance par la dissociation, ne peut dissocier qu'en vainquant la résistance ; comme en témoigne la gaucherie des inventions à leur source, qui semblent la caricature de ce qu'elles doivent remplacer. En outre le rassemblement des éléments qu'il faut à la synthèse ne peut se comprendre que si l'esprit possède, dès le début de la prévision qui doit s'achever dans l'être où l'idée du prévu sera absorbée, un pressentiment de ce qu'il doit être. Toute action finale est un concept qui se fait. Il ne se fait pas sans des tâtonnements, au cours desquels autant de déceptions doivent provoquer autant d'essais, que la finalité triera, les condamnant ou leur permettant d'aboutir.

De ces spécifications de l'attention, mémoire, perception, prévision, il est aisé de redescendre à l'*attention* même. Doivent échouer toutes les théories scientifiques de l'attention, puisque des théories scientifiques consistent essentiellement à déterminer des conditions objectives. L'explication scientifique fait de l'être avec de l'être ; elle replie, comme un éventail, un état complexe dans un état simple ; mais si la nécessité objective suffisait à expliquer

le complexe par le simple, il n'y aurait pas d'attention. Il n'en suit pourtant pas que l'attention soit une émanation imaginative d'un sujet, pour qui la volonté serait pouvoir sans effort. Cet échange alternatif de velléités et de permissions, qui constitue le progrès de l'attention, révèle comme un marchandage, dans lequel l'objet ne donne rien qu'il ne se laisse prendre et le sujet ne peut rien que l'objet ne lui permette de pouvoir. Si l'attention pouvait n'être que déterminée ou que volontaire, nous ne pourrions discerner les cas où la complaisance toujours incomplète de l'objet nous rend moins difficile de faire attention, de ceux où la décision du sujet s'ingénie à se soumettre l'objet. L'attention ne peut être une tension orientée que si la direction qui l'oriente ne suffit pas à la déterminer. Elle consiste à aller chercher ; mais n'y aurait-il que la distance pour nous séparer de la représentation à obtenir, elle est un obstacle qui ne se vaine pas sans effort parce que des intérêts nous en détournent. Rien ne nous est gratuitement donné.

Mais si l'on songe que l'attention ne se réalise au cours de la vie psychologique que dans la multiplicité des fonctions psychologiques et de leurs spécifications, *notre vie se passera, s'usera, s'élèvera par l'opposition de nos attentions dispersées ou contrariées*. Il n'y a pas besoin de chercher d'autre obstacle à la volonté que la volonté, s'il manque aux volitions cette harmonie parfaite, qui supprimerait le conflit, en supprimant la vie. Vivre, c'est désirer ne pas désirer, quand ce n'est pas vouloir désirer. De là *ce tumulte d'urgences incompatibles* qui semblent se disputer le champ limité de notre conscience claire. Le continuisme psychologique a pu montrer que nous ne sommes pas comme à un spectacle où des images, distinctes comme des atomes, nous seraient successivement montrées par le jeu d'un déterminisme cérébral ; mais, s'il fallait entendre le courant de conscience comme un écoulement sans secousse, où chaque impression en mûrirait une autre, on ne retrouverait pas davantage dans cette image les heurts inévitables et utiles de la vie psychologique. Fleuve, si l'on veut ; mais au cours

inégal, où des courants se distinguent et se contrarient pour faire des remous. Chaque événement change le rapport entre toutes les tendances obscures ou claires, qui se partagent notre puissance d'action. Des coalitions de circonstance et des ruptures d'amitié modifient le jeu de nos forces intérieures. Mais, que l'échec exténue nos désirs débiles ou exaspère nos tendances fortes, c'est lui qui provoquera la réflexion par laquelle une idée se définira dans la conscience claire. — Ce tumulte objectif se complique, puisque le désir est autre que la volonté, par l'attitude que s'y donnera le moi. Tantôt se solidarisant avec certaines de ses tendances contre les autres, tantôt partagé entre elles, il devra toujours tenir compte de la nécessité qui tisse des fils inextricables entre les divers éléments de la conscience : contraint parfois de servir des mouvements qu'il désapprouve, parfois de combattre ce qu'il a de plus cher, n'avancant jamais qu'à la manière d'un patineur, par des lignes brisées qui corrigent mutuellement leurs directions pour le mener au but.

L'induction psychologique confirme donc la réflexion critique sur le dogmatisme. Si l'on cherche la réalité, non pas dans une théorie faite sur la pensée après la pensée, mais dans l'existence concrète de la vie psychologique, où se situe l'acte intellectuel, *l'affirmation sort par la réflexion, de l'échec*. Je pense au chemin que je suis, si la rue est barrée ; ou au moins si j'imagine qu'elle peut l'être. Je m'interroge sur l'authenticité d'une pièce de monnaie quand elle m'est refusée. L'historien critique un document quand un autre le contredit ou qu'il dément une loi admise par l'historien. Le physicien néglige les faits qui confirment une loi établie ; sur les autres, il commence à penser. Il y a en nous mille attentes, intellectuelles ou affectives : nous les découvrirons quand elles seront déçues. Une thèse tient sa valeur des objections qu'elles a dissipées ; et une idée vraie reçoit sa force des critiques qui devaient la détruire. Elle n'est comprise par nous qu'après que nous l'avons niée et retrouvée. — Il y a deux expériences, celle de l'empiri-

risme, l'expérience de ce qui est, un fait, découpé par l'esprit ; et une autre, qui échappe au dogmatisme parce qu'elle consiste dans l'impossibilité de l'exprimer, et même de la fixer, l'expérience de l'inconsistance entre les êtres. La première est proprement l'expérience *a posteriori*. Loin de précéder et de suggérer la pensée, elle la manifeste, la présuppose ; au contraire, l'inconsistance, qui a précédé la constatation, a ce caractère, propre à ce que doit être une expérience relativement pure, d'être éprouvée sans pouvoir être logiquement définie. Il faut à la pensée, si elle ne doit pas être la contemplation passive d'une raison, qui s'imposerait à elle comme une chose, serait-ce du dedans d'elle-même, qu'elle fasse une place à l'irrationnel ; mais il faut aussi que cet irrationnel ne soit pas tel qu'il supprime la pensée. Elle le trouve dans l'échec qui, en même temps qu'il exprime une impossibilité d'être, implique et stimule l'élan vers l'être. L'échec est l'expérience cruciale, non en ce qu'il tranche, mais en ce qu'il provoque.

6. L'ÉCHEC ET LE DEVOIR. — A mettre l'échec au principe d'une étude de la vie intellectuelle et morale, on accorde immédiatement au scepticisme sa part de vérité, ce qu'il faut bien faire. On avoue au moins un scepticisme problématique. Il doit être facile en effet au scepticisme d'avoir raison puisqu'il prétend avoir raison sans chercher la vérité à laquelle il ne croit pas ; et sans doute aurait-il raison, si la raison n'ordonnait à l'esprit de dépasser toute vérité reconnue. Comment ne pas lui accorder qu'à mesure que les fonctions de la conscience s'épanouissent, le devoir d'unité, auquel une philosophie à ses débuts donne si aisément, sinon si solidement, satisfaction, ne paraît plus avoir d'histoire que par les démentis qu'il endure. Au début de la philosophie française de notre temps, Boutroux, si profondément dogmatique d'intention, a paru sceptique parce qu'il a pressenti l'échec que l'hétérogénéité du réel et, par suite, la complication de la pensée moderne allait infliger à la prétention de l'esprit à l'unité. C'est donc tout un pour

nous de partir de l'échec et de vérifier, des principales fonctions de la conscience, comment l'échec les a renouvelées en paraissant les dissoudre.

Que *la métaphysique* en dût être la première victime, cela résulte immédiatement de ce qu'elle a pour mission de maintenir devant l'esprit son idéal d'unification, sous une forme qui doit n'être qu'abstraite, pour rester idéale. Mais, depuis que Kant a avoué la pluralité et l'inconsistance des métaphysiques, elle semble condamnée à n'être féconde que contre elle-même. Car si le progrès de la métaphysique consiste à multiplier les métaphysiques, elle ne peut, semble-t-il, se développer qu'en se démentant. De même on a payé cher la dissolution du scientisme. Tout le développement de *la science* moderne paraît s'exprimer par la déchéance de l'idée de loi, unité des phénomènes. Devenue déjà, de volonté générale de Dieu, une catégorie de l'esprit humain, le bergsonisme l'abaisse au rang d'habitude de la conscience. Au moins laisse-t-il au concept un objet dans la matière, issue comme lui de la détente de l'esprit. Mais on peut encore dégrader la loi ; et la phénoménologie statistique n'y voit plus qu'une illusion de notre myopie, saisissant dans la confusion d'une moyenne, susceptible de varier suivant tous les hasards d'une réalité contingente, une complexité énorme d'événements imprévisibles. Ce n'est pas d'aujourd'hui que *les religions* se partagent Dieu ; mais le désaccord sur les vérités essentielles à l'exercice de la pensée et à l'action s'aggrave par l'exigence croissante, dans les consciences personnelles, non seulement de l'autonomie, mais de l'originalité. On a toujours montré les variations de *la morale* ; mais la critique de l'intellectualisme a approfondi la crise en révélant l'antagonisme de la morale et de la moralité. S'il est possible de poser des règles qui ne demanderaient que la passivité de l'obéissance, n'en résulte-t-il pas que la moralité est déstituée de ce qu'elle doit envelopper de création ? Construire une morale, n'est-ce pas achever la moralité ? S'en abstenir, c'est la livrer au caprice. *L'art* enfin ne paraît plus avoir

d'autre idéal que de se refuser à tout idéal, puisqu'il ne paraît pouvoir échapper au métier, qu'en cherchant l'autre par amour de l'autre. Il y a toujours eu contradiction entre la vérité de l'idée et l'originalité de la personne. La philosophie française de notre temps a attiré le débat au foyer de la conscience claire.

Faut-il donc renoncer au devoir? Les philosophies de la nature l'empêchaient d'apparaître en livrant l'action à la nécessité objective. La liberté rationnelle excluant le libre arbitre s'y présentait comme un don, s'il peut y avoir don où celui qui reçoit ne se distingue pas de ce qui est reçu. Il n'est pas moins radicalement supprimé par tout agnosticisme qui, à l'opposé du kantisme où la chose en soi n'est que l'occasion d'une option qui doit la faire intelligible, consoliderait l'être en réduisant la conscience à n'en être que l'expression passive. Nous n'en sommes plus là. Jamais la philosophie ne s'est faite plus délibérément la philosophie de la conscience que dans la pensée moderne et particulièrement dans la pensée française. Le Cogito triomphe. Pourtant le devoir n'y gagnerait rien si le sens suraigu de tous les démentis, opposés par l'hétérogénéité et l'imprévisibilité empiriques à toutes les fonctions de l'esprit et à son besoin d'unité, aboutissait à l'émietter et le dissoudre. Si l'incohérence est sans espoir, la conscience ne prend conscience d'elle-même que pour prendre conscience de sa vanité.

Pour avancer dans l'étude d'une question qui ne porte pas sur une relation entre idées, mais sur la relation des idées (et généralement de tous les objets de l'esprit) avec l'esprit, il n'y a pas d'autre méthode qu'une *induction réflexive*. Mais pour éviter tout malentendu, il convient de la distinguer précisément de l'induction objective. Celle-ci porte sur le pensé; des objets, elle dégage des lois, c'est-à-dire encore des objets; mais, comme ces objets dissociés font cruellement sentir leur incapacité d'être par soi, ils forcent à poser le problème de leur relation avec le réel. Puisque, en outre, le réel est pour une méthode objectiviste à trouver

objectivement, qu'il doit enfin s'ajouter à tout ce que donne l'analyse intellectuelle et sensible, l'induction objective introduit nécessairement dans l'agnosticisme. Mais si le Cogito a un sens, s'il se prolonge véridiquement dans la théorie kantienne des postulats de la raison pratique, la relation entre les objets de nos analyses et le réel ne doit pas les rattacher à la chose en soi, mais à la vie pour soi, non à un être extérieur aux idées et aux expériences dont il doit être le tout, mais à l'esprit qui se les donne et les contient, non au Cogitatum, mais au Cogitans. Il faudra donc induire, non à partir de l'ἐπιστήμη, mais à partir de l'ἐπιστήμων ; et cette induction réflexive, psychologie pure, mais non psychologie rationnelle, devra être moins soucieuse de formuler des lois que de reconnaître des opérations. Sans doute la philosophie n'échappe pas à l'obligation de s'exprimer ; de plus ce qu'il faut de rationalité à la pensée pour qu'elle puisse se définir exige que des idées dirigent ces opérations, au moins quand elles ne seront pas condamnées à avorter. Mais si la conscience ne peut se saisir que par analyse, il y aura toujours *moins dans ce qu'elle saisira d'elle-même qu'en elle-même*. Ce qui rend la science si décevante et en biologie plus que partout, c'est la naïveté avec laquelle elle prend en toutes ses démarches le partiel pour le total ; et d'un esprit, partout en quête et chargé d'aspiration, fait un mécanisme d'actions entre des morceaux d'être sans passé ni avenir. Le reconnaître, c'est s'en prémunir. Il faudra donc que le moraliste, désireux de retrouver et de faire imaginer l'expérience morale, ajoute à la connaissance abstraite de tout ce qu'il y a de déterminé dans nos actions une sympathie toujours complaisante et parfois indiscreète pour les mouvements intimes, dont ces déterminations sont les directions et les étapes.

C'est le premier service que la contradiction rend à notre recherche. La contrariété hamelinienne est la contradiction résolue ; c'est déjà un être, même si cet être s'apparaît comme insuffisant. La contradiction en est au contraire l'exclusion. Il y a de l'être pour qu'elle soit, et elle est pour

qu'il y ait de l'être, il n'y en a pas où elle est. C'est un trouble mental, un « louche » dans la conscience. Il faut donc que notre recherche commence par elle, comme l'action y trouve sa source. Après avoir reconnu, au cours de ce chapitre, *les principales formes* sous lesquelles elle se présente dans l'esprit, nous tenterons, dans *l'analyse d'une contradiction prise pour échantillon*, de reconnaître le germe des mouvements qui conduisent à sa solution. Pour cet exemple privilégié, nous choisirons un exemple scientifique. La science a, sur les autres fonctions de la conscience, cet avantage, qu'elle tient de sa connexion avec la perception, d'être à une hauteur moyenne dans l'esprit. Au-dessous d'elle, il doit y avoir *le profond*, les conditions intelligibles de la possibilité de la nature et du contenu de la conscience, que la métaphysique doit dégager ; au-dessus d'elle, il y a *l'intime*, où principes et faits, par la coopération de la religion, de la morale et de l'art, se composent dans l'actualité d'un moi particulier. D'être le trait d'union de l'une aux autres, la science permet leur connaissance par leurs points d'insertion ; et si l'activité du savant, qui résout une contradiction empirique dans l'invention d'un mécanisme théorique et industriel, est morale, l'échec nous apparaîtra légitimement, non comme le démenti du devoir, mais comme l'occasion et l'origine de son épanouissement ; et il suffira que nous prolongions, par-dessous et par-dessus, les traits de l'esquisse obtenue, pour mettre la moralité au centre de la conscience entière.

Nous allons commencer cette étude et terminer ce chapitre, par la considération des trois formes possibles de l'échec : l'accident, l'arrêt et le conflit.

7. L'ACCIDENT. — En allant, dans l'étude de l'échec, de ses formes les plus objectives à son origine la plus subjective, nous commencerons par l'accident. Deux automatismes s'exercent aveuglément suivant les lois de leur mécanisme. Que par le défaut d'une finalité supérieure à leur exercice, ils viennent à s'entre-choquer, ils se détruisent plus ou

moins profondément ; et surtout le plus puissant, le plus faible. D'être incomplète, comme Bradley l'a marqué fortement, toute finalité est compromise, car tout être est menacé du dehors quand il n'y a pas un ordre où lui, et tout autre soient mis à leur place. Le corps de Curie est écrasé par un tombereau, quand sa conscience, rétrécie à l'entour d'une pensée utopique, ne s'occupe plus de concilier leurs mouvements.

De cette désertion relative de la volonté, il ne suit pas que l'accident puisse être réalisé indépendamment de toute aperception, d'un acte de conscience. Une lacune de l'ordre n'est possible que par une exigence intellectuelle de l'ordre. *Elle n'est un accident que si le sujet est capable d'opposer, à la destruction inégale et fortuite des deux mécanismes l'un par l'autre, l'idée de leur conciliation éventuelle.* Être détruit, c'est plus que cesser d'être. Il faut que la destruction ébranle plus ou moins profondément notre émotivité, qu'elle provoque notre protestation, manifestée ou contenue. Au moment où, de manière comique ou cruelle, l'accident dément notre aspiration vers l'ordre, c'est elle qui lui confère l'existence ; et, à sa façon, il témoigne de la possibilité, c'est-à-dire, de la réalité logique de la finalité, en pointant le lieu où notre négligence, ou celle de quelque autre conscience, a manqué à l'instituer. C'est ce que vérifie le fait si commun qu'un accident diminue de gravité pour nous à mesure qu'il s'éloigne de nous dans l'espace ou le temps ; ou qu'il diffère davantage de ce qui nous affecte d'ordinaire. Il serait, à la limite, un événement purement objectif, s'il était possible qu'un événement se produisît, en se distinguant de ce qui l'a précédé, sans léser, si légèrement que ce soit, notre sensibilité. Est essentiellement idéaliste l'idée de Machiavel que le droit commence avec la revendication, puisque le droit n'aurait qu'une existence fictive, s'il ne se trouvait d'abord quelqu'un pour se sentir souffrir par l'absence du droit. Tout accident est de même un remords par lequel chacun de nous, suivant la nature de l'événement, son caractère et ses tendances,

L'ampleur de son ambition, commence à s'accuser; c'est ce qui fait la vérité de cette expression courante d'accident heureux, logiquement paradoxale, psychologiquement vraie. De quelque manière, tout accident est heureux, puisqu'il n'est un accident qu'en raison de notre tendance vers la finalité et qu'il ne dépend que de nous, par une régression analytique inaugurant une reconstruction, de substituer à la réalité qui a fourni les conditions de l'accident, une réalité où il ne puisse plus se produire. On peut considérer comme supérieure une conscience morale, qui cherche à anticiper par la prévoyance sur les maux possibles en vue de les prévenir. Elle ne le pourrait, si elle n'avait, à l'occasion de maux empiriques, éprouvé qu'elle les faisait par une invincible aspiration vers le bien. Dans les moments où une société se désintègre, où une personne se laisse aller, c'est l'accident qui vient éprouver sa capacité de réaction; et si elles sont capables d'autre chose qu'une volonté de vivre, c'est l'accident qui les rendra à la moralité.

Cette constatation conduit à unir indivisiblement, dans la notion de vie, le mécanisme organique que l'accident affecte, et la conscience qui lui donne son caractère en commençant à réagir contre lui. Rignano, le dernier, a rappelé avec la plus grande netteté qu'il n'y a vie qu'où l'effet, que produirait un concours de causes, si le mécanisme était seul, est remplacé par un autre effet, qui ne se serait jamais produit si une autre cause n'avait été ajoutée, par l'action de l'individu intéressé, à celles qui en étaient indépendantes. Le froid, qui ralentirait les réactions de mon organisme, fait que je me couvre. Comment le comprendre si l'on ne suppose, au centre de l'organisme, une conscience capable de souffrir et de penser dans la souffrance la contradiction que celle-ci doit recéler, comme une inconsistency à supprimer. Cette contradiction arrive au plein jour de la conscience humaine dans *le choc affectif*. Sans doute, pour qui ne s'analyse pas minutieusement, il y a opposition de nature entre le choc dépressif, que provoque une mauvaise nouvelle, et le choc stimulant, que produit

la nouvelle d'un événement heureux. Mais y aurait-il choc (et ce choc organique peut être assez grave pour qu'on meure d'une bonne fortune comme d'une mauvaise) si d'abord les habitudes en train de s'exercer n'étaient interrompues, les tendances en voie de se satisfaire contrariées. Dans le choc stimulant, la surprise se changera vite en bonheur, parce que l'intelligence va mesurer que ces tendances obtiendront plus vite satisfaction, par suite de l'événement heureux, qu'elles n'auraient pu sans lui ; et le bonheur va noyer la surprise. Cela n'empêche pas qu'il n'ait fallu les ajuster à la situation nouvelle ; et par suite on peut soutenir que toute émotion a un fond de douleur.

Pour mesurer l'importance de l'accident dans notre vie morale, il suffit de reconnaître dans nos actes *la répercussion des traumatismes affectifs que nous avons subis*. Quand la fonction secondaire des représentations est forte chez un homme et que son émotivité, par suite de sa nature ou de l'occasion, approfondit la secousse produite par un événement hostile, toute sa vie en subira le retentissement. Presque tous les psychiatres, de Ribot à P. Janet et Freud ont reconnu leur influence : des vomissements périodiques, des vertiges, des palpitations se prolongent pendant des années à la suite d'une émotion violente, dont le souvenir est tombé dans la subconscience, et cessent, quand le sujet l'attire dans sa conscience claire. De même que l'histoire ne peut avoir pour matière que les accidents de la vie des peuples, notre expérience n'est pas composée de faits figurés qui se succéderaient comme des images, elle est scandée par les injures que nous ont infligées les hommes et les choses.

8. L'ACCIDENT INTELLECTUEL. — Il suffit que l'ébranlement provoqué par un accident soit atténué, ce qui se fait, chez chacun, quand l'événement n'intéresse que des tendances intellectuelles, et d'un homme à l'autre, par la diminution de l'émotivité congénitale, pour que le choc affectif se change en *choc empirique*. On est tenté de parler

et on a souvent parlé comme si l'induction consistait à lire, à voir un terme dans un terme, le simple dans le complexe, la loi dans un fait. Mais cette induction est l'opération de quelqu'un, elle ne s'immobilise pas dans son objet, elle ne se confond pas avec son point d'application, elle se développe dans un esprit particulier. La résume-t-on, comme Hamelin, dans une médiation par le simple, cela suppose la multiplicité à unifier. Même si l'on se limite à l'induction scientifique la moins complexe, celle qui pose une fonction du premier degré, il faut deux points pour définir une droite. On ne peut donc, psychologiquement, séparer l'identification entre le réel et l'intelligible, définis corrélativement, que vise l'induction, de la comparaison qui y aboutit ; et, pour qu'une comparaison soit possible, ce n'est pas assez qu'il y ait deux faits, il faut que *quelque empêchement de les identifier vienne contrarier l'action pour les identifier*. Combien de fois par jour la reconnaissance de l'ancien dans le nouveau se fait-elle automatiquement en nous au point de paraître immédiate ? Je revois ce tableau, je lui donne le nom que je lui donnais tout à l'heure, je ne crois pas comparer mes deux impressions. Je n'ai pas eu besoin de distinguer entre leur identité formelle et leur identité matérielle. Où au contraire il y a induction scientifique, c'est que le même n'a pas encore été reconnu ; et il ne pouvait pas être reconnu parce que nous ne constatons une identité concrète qu'où nous réussissons à la faire. Quand Van T' Hoff a assimilé la pression osmotique à la pression gazeuse, cette assimilation, qui devait s'exprimer par la généralisation de la loi $PV = RT$, a dû rassembler les conditions, degré de dilution, choix des solvants et des matières dissoutes, procédés opératoires, sans lesquels elle n'eût pu se faire. On peut le reconnaître sans se livrer à un artificialisme pur, qui priverait la science de son objectivité. Le laboratoire n'est pas moins naturel que ce qui lui est extérieur, et il suffit que des volontés soient au principe de toute nature pour que celle-ci soit tout entière artificielle. Mais en revenant vers le travail intérieur qui a conduit à

l'identification, nous revenons vers l'effort qu'il a exigé. Deux termes peuvent être unis par une coaction externe, nous y reconnaitrons la contingence de leur juxtaposition ; ou par une cohésion interne, nous y reconnaitrons la nécessité qui est la raison de leur coexistence. Mais, dans un cas comme dans l'autre, nous aurons dû *briser une résistance*. Ce qu'on appelle improprement le raisonnement par analogie est la conscience de l'impossibilité de démontrer l'identité des analogues. Il n'y aurait aucun génie dans l'induction scientifique s'il n'y avait dans la comparaison plus qu'un déterminisme logique.

On le vérifie plus brutalement dans la perception de la ressemblance. Le dogmatisme associationniste, comme tout autre, a commencé par le dénouement, quand il a présenté la ressemblance comme la somme d'une identité et de différences. Si ce n'était qu'un criblage, ce ne serait pas une perception. C'en est une, et une perception de soi, parce que c'est la conscience plus ou moins douloureuse d'une incompatibilité de mouvements. Si je rencontre le sosie d'un de mes amis, avec un costume professionnel qui ne convienne pas à celui-ci, je me sens porté à aborder ce sosie comme j'aborderais mon ami, mais la vue du costume m'en détourne. De ce même sosie, je pense à la fois qu'il est et qu'il n'est pas mon ami, jusqu'à ce que mon analyse, sortant des semblables à propos desquels j'hésite, discerne quelque détail supplémentaire, qui détermine ma conviction, si encore je m'abstiens d'y trop réfléchir. Mais, déjà dans la perception de la ressemblance sensible, la subjectivité devient plus apparente, en même temps que l'affectivité, et l'accident se change en des contradictions plus intimes.

En effet, en contestant que l'accident, même intellectuel, puisse être sans quelque secousse intérieure, qu'il puisse être réduit à une altération qui conduirait, continûment, de l'autre à l'autre, l'esprit comme transporté par la nécessité, nous défendons *l'irréductibilité de l'affectivité*. Abstraction, tout fait découpé, toute idée séparée. Le moi les relie au reste de lui-même ; mais en les reliant les éprouve comme

séparés. La discontinuité est psychologiquement une forme de la continuité ; mais où le moi qui se sait distinguer et par conséquent unit quand il distingue, recule, du centre de lui-même, les rapports par lesquels il unit, pour donner, non toute son attention, mais le meilleur, le plus clair de son attention aux termes. Regarder, c'est aussi voir ce qu'on ne regarde pas, mais repoussé dans une pénombre. Aussi les contradictions les plus abstraites sont-elles encore émouvantes. Le cœur est toujours au foyer de l'intelligence. La contradiction dissociée ne serait plus une contradiction, et il y a plus dans la contradiction que la somme des contradictoires. Pour y souffrir, le moi y est. Il n'y a rien d'absolument dépouillé de toute subjectivité ; et le désordre moins qu'autre chose. Le mathématicien, même en tant que mathématicien, vit la vie de tout le monde.

9. L'ARRÊT. — Déjà, à propos de l'échec le plus objectif, il vient d'être souligné qu'il ne peut se comprendre sans un sujet. Y a-t-il rien de plus psychologique que la souffrance ? Le sens commun n'hésite pas à réaliser les objets de la perception sensible ; pour les idées, que pourtant leur abstraction rend plus difficile d'objectiver, l'intellectualisme analytique peut encore soutenir que la vérité existe de la même manière que le sens commun fait exister la mer du Nord. Au contraire, personne ne réalise une souffrance, à part de la conscience qui l'endure. Aucune autre propriété n'est au même degré individuelle. Le plus réel, la douleur, dont on ne peut soutenir que par gageure que ce n'est qu'un mot, partage avec le moins réel, le rêve, ce privilège d'adhérer indissolublement au moi. Mais si dans l'accident, le sujet se met en règle avec la logique de l'identité, qui lui interdit de se mettre où est l'objet, en coupant arbitrairement entre l'événement objectif, serait-ce une carie dentaire, et sa douleur, *dans l'arrêt, il reconnaît sa solidarité avec l'un des termes de la contradiction*. Pour qu'un arrêt soit possible, il faut qu'une *adhésion* de nous-même à quelque objet se soit amorcée ; mais sitôt consolidée en *adhérence*,

il suffit que quelque événement se jette à la traverse pour qu'un arrêt soit ressenti par nous. Suivant que le moi dilate plus ou moins la relation d'appartenance, il transforme les accidents en arrêts, ou les éloigne. L'ambassadeur d'un roi est un membre du corps du roi ou n'est pas ambassadeur. La conséquence, c'est que, si la tendance, que le moi s'est appropriée, vient à rencontrer un obstacle, le moi l'éprouvera comme une limitation de sa propre puissance d'expansion. Il pourra même, où il n'y a que l'opposition du mien et du non-mien, voir l'opposition du moi et du non-moi. Dans l'accident, deux automatismes se heurtent ; dans l'arrêt, il n'y en a plus qu'un, car l'autre se confond avec nous-même.

Il serait possible de distinguer *deux degrés de l'arrêt*, suivant que les circonstances le présentent, soit comme l'inhibition d'un de nos mouvements par un obstacle, soit comme l'épuisement de notre puissance de progresser. Tantôt en effet nos tendances, qui reçoivent de l'idée définissant leur direction une infinité d'avenir, sont en fait contrariées par des barrières, qui ont plus de cohésion que nos tendances n'ont de puissance. C'est dans cette occurrence que la nécessité inhérente à l'objet nous apparaît comme une limitation ; notons qu'elle nous apparaîtrait comme un secours si, brusquement, comme un transfuge, nous transportions notre adhésion du mien au non-mien, pour en faire le mien. Tantôt, au contraire, sur une voie libre, notre tendance est déterminée à suspendre son mouvement, parce qu'elle n'a pas assez de force pour aller plus avant. Il n'y a pas de mouvement humain d'expansion qui ne s'arrête à un certain point, comme par une barrière invisible, parce que la marée, qui l'a porté jusque-là, devait finir là. Mais il va de soi que cette distinction entre les deux degrés de l'arrêt garde l'unité d'un rapport. Car d'une part il n'y a pas d'inanition que nous ne pourrions guérir, si des obstacles ne nous séparaient des aliments qui nous rendraient la force ; de l'autre, il n'y a pas d'obstacle que nous ne puissions ronger, tourner ou surmonter, si nous dispo-

sions des forces qu'il faut pour être assez persévérant et ingénieux. La limitation d'une conscience subordonnée est à la fois le fait des choses et son fait. Aucune ne peut s'en satisfaire, car à moins de confondre les tendances avec des forces objectives capables de s'ajouter ou de se retrancher comme des grandeurs finies, il faut que l'infinité, qui vient à chaque tendance de l'idée qu'elle enveloppe, prétende toujours au delà de n'importe quelle réalisation nécessairement limitée. Imagine-t-on la nature aussi bien réglée que la circulation d'une ville sans accidents, elle nous ferait souffrir par son inadéquation à l'infinité des exigences immanentes à notre vie comme à toute vie. Personne ne se résigne, chacun se résigne ici ou là, pour vouloir ailleurs ou plus tard.

C'est dans l'arrêt que nous prenons conscience de notre limitation. Il ne suffit pas pour que je me sente limité que je me pense existant. Si la discontinuité entre l'être total et moi était absolue, je me sentirais suffisant pour moi-même et je n'aurais pas lieu de souffrir d'un au delà qui me manquerait ; si au contraire la continuité entre l'être et moi était absolue, je m'y perdrais, comme une partie dans un tout, où elle ne se distinguerait pas. Pour que je me sente limité, pour que je juge que ce mur que je vois me cache ce qui est derrière, qu'il a une épaisseur, il faut qu'au même moment je me sente poussé à aller au delà de ce que je vois et que je ne le puisse, que l'idée d'un au delà reste idée au moment où je voudrais la condenser en image, que la relation m'appelle et me repousse en même temps. — Je suis limité dans le sens de l'analyse. Chaque fois que je discerne la cause d'un événement, c'est que je m'y arrête, car la relation m'appelle au delà, puisque la cause doit avoir sa cause ; mais je ne saisis pas cette cause, si je la noyais, dans un enchaînement consécutif, continu d'action. Je suis limité dans le sens de la construction. Car je ne puis *arriver*, atteindre une fin, il n'y a de fin pour moi qu'à raison d'un décret, d'une coupure par laquelle je suspens une montée, puisque cette fin est faite pour en soutenir d'autres. Fichte,

plus nettement que personne, a vu que le progrès du moi doit être *scalaire*, puisque l'indéterminé resterait un déterminable, s'il ne se limitait par des déterminations, et que ces déterminations s'anéantiraient en se confondant, si elles étaient fluentes et labiles, au lieu de se distinguer comme des paliers. Il en résulte par exemple que le nombre, serait-ce le nombre d'une lecture métrique, ne peut être traité comme un absolu. Il est posé par un arrêt, mais, en tant qu'il est posé, il n'est déterminé que relativement à des conditions de pensée, d'observation et d'approximation. C'est donc un pont entre l'indéterminé et le déterminé, l'inconnu et le connu, objet à la fois de connaissance et de croyance. Le savoir et la foi s'unissent en lui, inséparables par lui.

10. L'ARRÊT INTELLECTUEL. — L'infinité est immanente à la recherche scientifique comme à toute autre. Le savant ne veut pas la science, il veut la vie scientifique ; et il n'estime la vérité qu'en ce qu'elle satisfait son désir sans l'épuiser. Il arrive seulement, par un effet de compensation qui est une forme de l'autorégulation mentale, que nos tendances ne peuvent se proposer d'intérêts plus profonds sans perdre de leur intensité affective. Les difficultés théoriques sont les plus graves, puisqu'elles sont au principe d'une multitude de difficultés pratiques ; mais à mesure qu'elles s'approfondissent, l'affectivité qui s'attache au plus concret, aux personnes plus qu'aux perceptions, aux perceptions plus qu'aux idées, se débilite ; comme si une volonté bienveillante, soucieuse de maintenir la souffrance à notre taille, prenait soin que la gravité des effets lointains ne fut pas aggravée par la violence du retentissement affectif. Il en résulte qu'une tendance intellectuelle est plus près de se confondre avec sa direction qu'une tendance concrète. Avec elle s'atténuera l'arrêt qui, de faiblesse, deviendra ignorance.

Pour l'objectivisme, *l'ignorance* est le néant du savoir, mais cette conception, en coupant entre le savoir et le non-savoir, méconnaît la relation que le moi doit instituer entre

eux, du fait seul qu'il appréhende l'un d'eux. Dût-elle sortir de la conscience, si du moins elle le peut, la philosophie en part ; et pour la conscience, ignorer, ce n'est pas seulement *ne pas savoir*, c'est *savoir qu'on ne sait pas*. J'ignore en ce moment la puissance septième de huit ; mais je ne puis l'ignorer qu'en sachant qu'il y en a une, et je sais d'elle qu'elle possède toutes les propriétés d'une puissance et qu'elle me sera connue, quand j'aurai appliqué la loi de sa construction. Si l'objet de l'ignorance n'était défini de quelque manière, et à un certain degré, ce serait un néant ; et un néant ne peut pas plus être ignoré que connu, puisqu'il n'y a rien à y connaître. Quand ignorer s'emploie au neutre, il signifie seulement qu'il y a *plus* que je ne sais, et ce surplus, qui doit compléter ce que je sais, est déjà déterminé par lui dans une certaine mesure. Ignorer, c'est donc toujours ignorer quelque chose, et l'ignorance n'est pas psychologiquement une pure absence, c'est une contradiction dans laquelle à la fois nous reconnaissons la fécondité de ce que nous savons, la possibilité de le prolonger au delà des frontières d'obscurité qui l'enferment et nous nous sentons impuissants à le faire.

Équivoque est l'expression célèbre de Malebranche que nous nous sentons toujours du mouvement pour aller plus loin. Elle est vraie parce qu'elle est ambiguë comme notre situation même, qui est d'aspirer toujours à plus que nous ne pouvons actuellement. L'idéalisme ne fait état que de l'infinité de notre aspiration, le réalisme de notre impuissance, qui repousse ses limites, mais n'arrive pas à les supprimer. Notre condition est de les nier l'un par l'autre. Le réalisme sensible arrête sur les choses de la perception le pouvoir résolutoire de notre vision, et il les objective ; mais l'idéalisme provoque, au delà de cet arrêt, un autre réalisme de la matière, qui arrête l'esprit sur les éléments des choses, jusqu'à ce qu'à nouveau un réalisme intellectualiste objective les lois. Notre connaissance des lois porte trop ostensiblement la marque de notre esprit et de sa limitation, pour que le réalisme n'ait pas dû aboutir à isoler

l'opacité de l'ignorance à part de la connaissance et à en faire une chose en soi, mais comme il ne peut rompre sa connexion avec l'idéalisme, c'est dans l'esprit et non pas hors de lui que nous devons chercher le principe de ses arrêts.

11. LE CONFLIT. — Poussons en effet l'échec jusqu'à son entière intimité, nous atteindrons au conflit. Dans l'accident, l'objet heurte l'objet pour le sujet ; dans l'arrêt, le sujet se sent barré par l'objet ; dans le conflit, le sujet souffre de se diviser contre lui-même. Deux tendances se présentent en moi comme incompatibles, je prévois que le même événement qui satisfera l'une, trahira l'autre ; mais *je ne puis faire que je n'adhère aux deux*. Une continuité insensible nous fait passer chaque jour de la condition de spectateur à celle d'acteur, de celle d'acteur à celle de héros. Le spectateur ne participe à la contradiction que par une émotion qu'il lui prête et qu'il lui reprendra aisément ; l'acteur y ajoute des mouvements et des paroles, mais il cesserait d'être un artiste si sa volonté ne dominait le conflit dont il dit souffrir. En composant ses attitudes et ses paroles pour leur concilier le maximum de puissance expressive, sa volonté est une. Il serait ramené à la vie, s'il commençait à craindre. *Tout devient pour nous réel et sérieux quand l'unité du vouloir est menacée*. Tant que le conflit n'est pas résolu, il fait de nous une chose tiraillée dans des sens opposés au hasard des excitations sensibles et des associations.

Ce qui déjà fait la gravité de l'accident et de l'arrêt, *c'est que le conflit y point*. Pour l'accident d'abord, il devrait être exclu d'un monde objectif, puisque rien ne peut y être réalisé et compris que par une double finalité, conférant à tout être sa cohérence interne, lui permettant de s'accorder avec le reste de la réalité ; et, de fait, si notre conscience ou toute autre, par exemple celle d'un passant sortant de sa distraction, était intervenue pour empêcher le heurt des mécanismes, la convenance des événements eût été subs-

tituée à la mauvaise rencontre. Mais, pour imposer l'harmonie aux choses, il eût fallu qu'en cette conscience, la tendance subconsciente à intervenir n'eût pas été refoulée par une tendance inopportune. On ne peut donner que l'harmonie qu'on possède. Sans doute alléguera-t-on qu'il y a dans l'être un hasard qui s'impose aux consciences et par suite que l'accident est indépendant de nos divisions intimes. Mais a-t-on le droit de traiter ce hasard comme un absolu, et de transférer la contingence de nous-même aux choses ? Dans la conscience, une absence est une réalité, le non-être y naît de la négation ; mais il est impossible d'en faire une réalité en soi. Le postulat de toute pensée, c'est que la contradiction objective n'est pas. Si donc la pensée objectivait le hasard, elle se nierait. La conscience n'a pas le droit de s'avouer l'esclave des choses. Être esclave, c'est vouloir l'être ; et, chez l'esclave qui veut le rester, sa volonté consent à sa paresse. C'est donc dans le conflit entre les tendances qui l'entraînent au repos et le désir d'expansion, que se trouve la raison intime des accidents qui le surprennent. Il ne peut exister quelqu'un sans que la nature entière ne soit pour lui ; rien ne peut être pour qui que ce soit sans que, de proche ou de loin, cela ne soit avec lui dans le rapport de la propriété au maître. A l'image de Dieu et à la distinction près, nous tenons chacun l'univers sous notre regard. Mais comme notre conscience claire n'illumine qu'une minime partie de ce que contient la conscience totale, il en suit que toute tendance, qui nous sollicite dans un sens, nous distrait de beaucoup d'autres. L'accident en résultera aussi longtemps que nous ne saurons pas satisfaire toutes nos tendances par un acte polytélétique, c'est-à-dire toujours.

Y aurait-il de même arrêt si l'énergie, qui devrait nourrir toute tendance jusqu'à ce qu'elle surmonte l'obstacle, n'était, par l'insuffisance de notre volonté, gaspillée ailleurs ? Assurément le succès d'une tendance ne dépend pas que d'elle, ni surtout que de son intensité : il faut aussi que le sujet dégage, par l'analyse, les lois qui régissent l'obstacle,

pour se rendre capable de le dominer. Mais si la nature est rationnelle, comme nous le supposons de cela seulement que nous entreprenons de la penser, il n'y a dans cet obstacle rien de plus que ces lois ; et le succès de la technique, que leur connaissance fondera, ne dépend lui-même que de la persévérance du sujet. Celle-ci lui est assurée, si la tendance, que l'obstacle contrarie provisoirement, n'entre pas en conflit avec d'autres. La force extérieure se réduit à l'harmonie intérieure ; les faibles sont des anarchiques, soit qu'en eux des passions combattent des passions, soit que des velléités ne se construisent pas en volitions. De deux peuples en guerre, le vainqueur est celui qui suscite la guerre civile chez l'autre. Pour que le monde devienne harmonieux, il faut et il suffit que nous nous accordions avec nous-même. La vie morale y pourvoit indéfiniment.

Il convient d'insister sur *la présence du conflit au principe de la vie morale*, car, en fondant la distinction entre la morale et la moralité, elle empêche le méconnaissance de la liberté essentielle à celle-ci. C'est d'abord le conflit qui donne un sens à toute éthique. Quel besoin aurions-nous de la réflexion morale, si nous n'étions jamais divisé contre nous-même ? Contre les raisons objectives de l'accident et de l'arrêt, l'analyse scientifique suffirait, puisque la connaissance de la loi fonde la domination de la volonté sur les choses. Mais si, dès l'accident, le sujet se révèle à lui-même, la réflexion objective paraîtra immédiatement inséparable de l'examen de conscience. Comprendre une morale, ce ne peut donc être que percer, au delà de ses règles, par la sympathie, jusqu'à ces crises intimes, d'où est sortie la réflexion qui les a formulées. On sait le mot d'Epictète à qui l'on rapportait la douleur d'une mère : « Que ne connaît-elle ma doctrine ? » Il serait dérisoire s'il s'agissait d'une connaissance objective. La vie éthique, spécification de la vie morale, consiste à analyser des conflits, pour y découvrir des règles, dont on expérimentera la bienfaisance à l'harmonie qui résultera de leur application. L'intelligence éthique, c'est l'histoire, si l'on assigne à celle-ci de chercher l'origine

d'événements singuliers dans les débats sociaux qu'un chef concentre en lui-même. M. Lévy-Bruhl a donc eu raison quand il a opposé, aux prétentions du rationalisme moral et du benthamisme, l'anarchie de la conscience personnelle. Aucune morale ne peut parfaire l'harmonie d'aucune conscience ; et en dépeignant le tumulte des tendances opposées, d'origine si lointaine et si diverse, qui se disputent la conscience d'un Français de notre temps, il a saisi un trait universel de la conscience morale. Il n'en suit pas d'abord que les morales soient condamnées, car l'anarchie ne peut se satisfaire de l'anarchie, et la recherche d'une harmonie idéale est la condition de la croissance ; il n'en suit pas non plus que le scientisme, et notamment le scientisme sociologique, en tire aucun avantage.

A tous ceux en effet qui voudraient substituer à l'autorité du moraliste, celle du savant, devenu fonctionnaire si l'État lui prêtait la force physique, l'inévitabilité du conflit moral reste l'objection dirimante. Que je me suppose la docilité la plus complaisante à l'égard de tous les impératifs sociaux, je serai rendu à mon libre-arbitre, dans une minute, par leur contradiction. Les groupes sociaux, auxquels j'appartiens par les représentations collectives qui ont obtenu mon adhésion, profonde ou superficielle, sont en opposition, avant d'être en liaison ; le sociologisme même exige que cette opposition s'exprime en moi : et il est si vrai qu'elle s'y exprime, que le moi l'y fait. A la dire sociale, on signifie seulement que je ne suis pas seul à la connaître, et qu'il y a des conditions communes à tous ceux qui l'éprouvent, pour qu'ils l'éprouvent. Cela fait-il que le conflit ne se rencontre en chaque conscience avec des facteurs qui n'appartiennent qu'à elle, et n'y devienne par conséquent un conflit incomparable à tout autre, appelant une solution à inventer ? Cela fait-il surtout qu'il soit réel autrement que par la douleur qu'il inflige et pour ainsi dire avant elle ? Quand un problème est devenu mon problème, la société qui en a posé certains termes, disparaît derrière et en lui, comme les lois physiologiques dans la douleur d'une mère.

Nous faisons retraite dans la douleur ; elle reste seule avec nous. L'analyse des sociologues, comme toute analyse objectiviste, déploie le fait de conscience, mais ce qui fait sa nature, c'est une contraction plus ou moins intense par laquelle le moi étreint ce qu'il embrasse ; et il y aura une réflexion morale tant qu'il y aura des crises historiques, nées de l'insuffisance du savoir social, ou ce qui revient au même, de l'impuissance de tout individu à l'embrasser. Ce sera toujours.

On arrive à la même conclusion en réfléchissant sur la contradiction essentielle au concept social d'*autorité*. Toute autorité ne serait, semble-t-il, qu'un simulacre d'autorité, si elle ne trouvait dans la nécessité des lois, auxquelles se réduisent ses moyens physiques et psychologiques, bref dans la raison, la source de sa puissance. Mais précisément une autorité qui satisferait à cette définition n'aurait pas à réclamer le respect. La pesanteur est une loi, ce n'est pas une législatrice. En fait, la relation qui unit le supérieur à l'inférieur est une relation de promesse ou de menace. A la puissance réelle, dont il sent ne pouvoir user actuellement, dont il n'use pas, le supérieur substitue un signe, qui doit faire croire qu'il en usera. En face de lui, l'inférieur, qui ne sent l'autorité qu'où elle le contrarie, éprouve le conflit entre les tendances qu'il satisferait, si le chef ne le lui refusait, et celles qui se composent dans le respect de l'ordre et du chef. Double débat, auquel s'ajoute, plus ou moins nettement représentée dans les deux consciences, une confrontation entre l'aptitude du chef à imposer l'obéissance et celle du subordonné à imposer son indépendance. Cet échange d'actions, générateur d'une cascade de décisions, ne se laisse pas réduire à la détermination d'une loi. Confondre l'autorité d'une obligation et celle d'une nécessité, c'est méconnaître que celle-ci n'est que par l'abstraction qui la dégage du fait de conscience, celle-là par la volonté morale qui lui invente une application, toutes deux vis-à-vis l'une de l'autre, par le conflit entre la tendance à céder et la tendance à commander.

12. LE CONFLIT INTELLECTUEL. — Pour s'intellectualiser dans le savoir le plus profond, le conflit ne change pas de nature. De même que l'anarchie des événements inspire l'improvisation pratique, que le choc empirique renouvelle la science expérimentale, le conflit meut la métaphysique et le savoir théorique. Il se retrouve dans les opérations les plus usuelles de l'esprit comme dans l'opposition des doctrines les plus savantes, pourvu qu'elles soient *a priori*. Nous ne doutons pas que le produit de deux facteurs ne soit indépendant de leur ordre, mais il arrive quelquefois qu'en faisant ce produit de deux manières, nous n'obtenions pas le même résultat. La dualité des produits obtenus, en s'opposant à leur identité requise par les deux opérations, nous fait souffrir. — De même cédon-nous à la tendance indiquée par l'idée de liberté, de proche en proche les événements, qui se hiérarchisent dans la conscience du sujet, tomberont sous son influence ; et tout le contenu, clair ou confus, du moi, c'est-à-dire l'univers entier, deviendra la création du sujet, qui devra y trouver le reflet de sa toute-puissance comme dans les créations de l'art. Vis-à-vis de cette tendance, une tendance orientée par l'idée d'objectivité nous entraîne à poursuivre la systématisation des phénomènes, non pas en allant vers l'unité compréhensive du moi, mais en descendant vers l'unité génétique d'un principe, qui poserait l'être en se posant, qui le poserait indépendamment du moi, pour finir par poser le moi épi-phénoménisé. Voilà donc deux principes, s'offrant à nous comme deux méthodes ; et par l'attention que nous accordons à la fois à chacun des principes et à ses résultats, une poussée nous entraîne à le suivre jusqu'au bout. Mais l'autre est là. Dans notre expérience, il ne peut y avoir ni la nécessité absolue qui poserait un être en toute indépendance de nous, puisque nous nous reconnaissons par le jugement qui nous l'oppose, ni la liberté absolue qui aboutirait à anéantir son œuvre, en supposant à l'objet une plasticité absolue. Il ne peut qu'en résulter un conflit qui ne cesse pas entre les deux directions ; et notre vie égrène une suite de re-

cherches par lesquelles, suivant les circonstances concrètes de nos décisions, nous les coordonnons et les composons.

Cela installe le conflit à la source de notre vie intellectuelle. Tant qu'un homme ne s'est pas interrogé sur les fins qu'il doit choisir, il peut se livrer sans trouble aux nécessités qui le portent. Cède-t-il ingénument à la nature ? Tour à tour instincts et habitudes, passions et rêves l'entraîneront suivant le rythme incohérent de leur succession. Ou, plus docile à l'égard des éducations qui sollicitent dans des sens divers les individus, s'abandonne-t-il sans discussion à la contrainte sociale ? Il vérifiera pour sa perte ou pour son repos, pour la perte ou pour le repos des autres, tout ce que les sociologues attendent ou ignorent du déterminisme social. Ou enfin, soucieux d'imprimer à sa vie cette uniformité qu'elle ne peut tenir que d'une doctrine, se soumet-il rigoureusement aux impératifs d'une morale ? Il s'épargnera l'inquiétude, voire l'anxiété de la recherche. Mais cette passivité envers la nature, la société et la morale *est soumise à une condition, c'est qu'elle dure*. Dès qu'un seul échec nous en a tiré, qu'il nous a inquiété sur la valeur de nos actes et sur notre être même, que nous avons accueilli cette inquiétude, c'en est fait du repos où nous nous complaisions. Il avait sa douceur ; quand l'inquiétude de la recherche se fera plus douloureuse, nous le regretterons ; et parfois son souvenir nous paraîtra la promesse d'une détente qui serait délicieuse si nous pouvions nous y livrer. Mais s'il peut y avoir des triomphes pour nous, il ne peut y avoir de paix. Dans la vie irréversible, rien ne peut faire que l'adulte renaisse à l'ingénuité de l'enfance. Il faut qu'il y ait eu, dans l'obéissance passive à la nature, à la société ou à la morale, un vice radical, puisque nous en avons été tiré. Mieux vaut donc pour nous affronter l'échec que de faire comme s'il ne s'était pas produit.

13. LA DOULEUR. — Les douleurs sont les contradictions les plus concrètes. On peut les classer en quatre groupes :

1^o Les douleurs qu'on peut appeler *intellectuelles* sont celles qui résultent en nous de motifs et de mobiles clairement conçus ; elles apparaissent avec eux, cessent avec leur disparition. Celui qui se représente qu'un événement, dont il apprend la nouvelle, affectera défavorablement la valeur d'entreprises dont il possède des actions, reconnaît directement une contradiction dans son déplaisir, surtout si celui-ci ébranle assez peu fortement l'organisme au point de paraître à peine affectif. Ces douleurs, par leur caractère éminemment intellectuel, vérifient plus directement l'intellectualisme d'Herbart et de Nahlowski. Encore faut-il que l'objectivisme, propre à l'intellectualisme quand il se pose seul, n'aboutisse pas à destituer la douleur de ce que le sujet y apporte et par suite à la priver de son essence psychologique. L'esprit est plus que le lieu où se produit la douleur, il se la fait par l'acte d'attention qui lui sert à rapporter l'une à l'autre les connaissances ou les tendances antagonistes ; car la représentation de l'influence exercée par un événement sur le cours de certaines actions en Bourse ne devient douloureuse que par une visée de celui qui les possède et désire leur hausse. Par le méfait de l'analytisme, les théories de l'émotion et de tous les modes de l'affectivité substituent à toute émotion les conditions que l'esprit compose en elles ; et ces théories aboutissent à dissoudre l'événement, auquel il est le plus difficile de dénier son caractère de fait de conscience, en un épiphénomène facile à volatiliser et un comportement. Mais, si tout fait de conscience répugne à cette réduction par ce qu'il s'y mêle de douleur, la douleur elle-même devient inintelligible par la démarche analytique qui n'y reconnaît que le reflet d'un objet. Une contradiction n'est pas, ne peut être un être objectif, elle est un contre-être, qui vient de ce que l'esprit veut unir ce qui répugne à l'union. Il y faut le sujet pensant et sa maladresse. C'est pourquoi, si la douleur pensée peut disparaître par la disparition des idées qui lui fournissent sa matière, elle peut être aussi guérie par une invention du sujet substituant

l'ordre au désordre logique. La moralité est l'art d'ordonner ses pensées.

2^o On peut appeler douleurs *sensibles* celles qui résultent, comme une dissonance auditive, un heurt de tons colorés, une association déplaisante de saveurs, d'un défaut d'harmonie entre impressions sensorielles. Puisque le postulat de toute science, c'est que l'intuitif doit s'analyser en lois, il est aisé de transporter à la douleur sensible ce qui vient d'être observé de la douleur pensée, comme l'acoustique le vérifie de la dissonance, qui se réduit objectivement à ce que le rapport entre la fréquence vibratoire de deux sons est trop complexe. Ici encore il est impossible de donner un sens exclusivement objectif à cette complexité. Rien n'est complexe que par opposition au simple ; mais, pour que cette opposition devienne plus qu'une contrariété objective, qu'elle devienne une contradiction psychologique, il faut qu'elle s'offre à un esprit, qui n'ait qu'une capacité donnée d'embrasser, ou plutôt d'étreindre. Le pauvre pour nous, c'est ce qui ne nous suffit pas ; le riche, ce qui nous déborde ; et cette étroitesse d'appréhension, qui n'est pas un trait positif, mais un défaut *a priori* de notre esprit, explique aussi bien que nous ne puissions jouir d'harmonies à trop d'éléments et que nos lois physiques ne puissent être que des fonctions très peu complexes. C'est ce qu'a méconnu l'objectivisme empiriste de Mill. L'intelligence infinie doit pouvoir unir n'importe quelles deux séries de phénomènes par une loi. La méthode des variations concomitantes ne lie rien parce qu'elle lie tout. Mais notre esprit s'y ajoute, et par suite y ajoute son infirmité, et nous nous ferons une cause, comme nous nous faisons une harmonie, du terme que nous pourrions relier à un terme donné par un rapport simple. Comme la beauté, la vérité est un rapport où nous compensons l'économie par la fécondité, car nous voulons, non pas le simple, ni le complexe, mais l'un par et pour l'autre ; et notre succès a pour limite provisoire l'amplitude de notre conscience.

3^o Les douleurs proprement *affectives* sont celles qui

naissent des conflits entre nos tendances, par la vertu de notre tendance à les harmoniser. A cause des connexions des tendances avec les mouvements, les douleurs affectives intéressent directement l'organisme viscéral. Mais, de même que la douleur pensée ne se réduit pas à un épiphénomène des associations cérébrales, la douleur sensible à un épiphénomène de l'excitation des centres sensoriels, la douleur affective ne se ramène pas à un physiologisme pur, serait-ce un physiologisme endocrinien. Non certes que l'étude physiologique du sentiment n'en soit scientifiquement l'essentiel. En quoi servirait-on l'idéalisme si l'on refusait à la conscience son contenu ? Mais le devoir d'un moraliste est autre que celui d'un savant. C'est de chercher ce que la conscience ajoute à la nécessité, pour y trouver l'essence du fait moral. Comme la douleur, et plus intimement la douleur affective, y tient le premier rôle, nous devons préciser ce qui s'ajoute, en elle, aux actions physiologiques qui la conditionnent.

Il faut rendre à James cette justice, qu'il a exactement localisé le centre du débat, en montrant qu'il fallait rendre raison de *l'ardeur, de la chaleur*, propre à toute modalité affective. Éprouver une émotion est plus que penser au mal ou au bien, parce que la pensée est froide, l'émotion brûlante. Maintenant, que sa conception de l'émotion l'explique insuffisamment, c'est que met en lumière l'objection d'Hamelin ¹ qu'à faire de l'émotion la perception d'une modification corporelle, on n'ajoute rien au caractère représentatif d'une perception, et que sa chaleur en reste inintelligible. Voir son corps, c'est encore voir ; et voir, c'est une connaissance où le sujet se remplace par l'objet ; Hamelin en conclut que James a manqué l'essence de l'émotion, qui est sa subjectivité. C'est vrai. Elle colle au sujet et l'affecte, comme une bande chirurgicale adhère aux chairs non cicatrisées et les déchire si on tente de l'enlever. L'intellectualisme et le physiologisme construisent sur ce

1. O. Hamelin. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1^{re} édit., Paris, Alcan, 1907, p. 439.

postulat commun qu'il y a une nécessité objective, dont l'émotion est le signe. Pour s'opposer sur la nature de cette nécessité objective, que l'un fait intellectuelle, l'autre corporelle, les thèses de Nahlowski et James s'identifient plus qu'elles ne se distinguent, en dépouillant l'émotion de son essence propre, en la réduisant à autre chose qu'elle-même. Si Herbart et Nahlowski ont pénétré plus avant que Lange et W. James dans l'intimité de l'émotion, ce n'est pas en tant que, cédant à la pente de la science, ils ont dissous la propriété de l'émotion en la réduisant analytiquement à ses conditions intellectuelles, c'est en apercevant que le heurt ou la convergence de ces conditions étaient aussi importants que ces conditions mêmes.

Il suffit donc de rapprocher cette idée herbartienne que l'émotion révèle la convenance ou la disconvenance de représentations traitées comme des vecteurs et l'indication d'Hamelin, pour obtenir une théorie suffisante de l'émotion, et de la douleur qui l'imprègne toujours, ne serait-ce qu'un éclair de temps. Il a manqué à Herbart et Nahlowski de souligner que le heurt des représentations ne peut se concevoir sans la volonté du sujet, avec toutes les conséquences que cette affirmation entraîne ; il a manqué à Hamelin de marquer que le sujet de la connaissance, tel au moins que nous pouvons le saisir, n'atteint à la révélation presque pure de lui-même, que par la contradiction. Ni aux uns, ni à l'autre, il ne faut le reprocher, ce n'était pas leur problème. Comment Hamelin notamment aurait-il pu appliquer son attention à l'étude de la douleur, puisque, dès avant la première ligne de l'*Essai*, il était sorti de la phénoménologie psychologique, et qu'il ne devait, comme par acquit de conscience, la retrouver que dans les dernières pages ? Pourtant, si la philosophie doit exprimer le réel, peut-elle se contenter de nommer le chaos psychologique et de lui opposer le plan de l'ordre ? La philosophie morale au moins n'en a pas le droit. Le sujet n'est le sujet que par la décision de se tourmenter en vue de quelque fin. En ajoutant l'idée de l'idée à l'idée, il soulève un conflit à résoudre ; et

quand la douleur se révélera objectivement par *le geste d'écarter* auquel la réduit un behaviourism, fidèle à son parti pris, c'est déjà qu'un processus intérieur plus ou moins rapide aura tiré d'un malaise, une analyse et que cette analyse aura proposé l'hypothèse d'une cause. Le dynamisme de la conscience n'est pas la chute d'une bille sur un plan incliné et sa force accélératrice; c'est le dynamisme d'une explosion pour un ingénieur, qui la détermine et en appréhende les effets, au moment où il en escompte le bénéfice. Il y a toujours dans la douleur affective, et de l'imprévu et de l'angoisse, avec du courage.

On peut le comprendre physiologiquement. Qu'un événement démentant une de nos attentes intervienne, il agira comme une percussion sur une pastille de fulminate de mercure, pour libérer l'énergie d'explosifs accumulés dans l'organisme. Quand l'intelligence s'adapte vite à l'événement, qui a produit le choc affectif, cette énergie est employée à réaliser la fin choisie par elle, sans que le moi doive demeurer plus longtemps attentif à la tendance, qui inspire son action. La plupart de nos inclinations jouent sans guère que nous y pensions; nous commencerons à éprouver la soif quand nous ne pourrons boire; et nous sommes d'ordinaire surpris des actes que nous venons de faire, comme des phrases que nous venons d'écrire. Si au contraire, comme l'a montré Pierre Janet, un obstacle vient brusquement empêcher la satisfaction d'une tendance, l'émotion naît de la dérivation de l'énergie intérieure à la tendance, comparable au coup de bélier hydraulique. Des effets, autres que les actes désirés par la tendance, se développent dans le corps; le mécanisme, qui est la finalité absente, est vérifié, et la conscience éprouve à la fois la contradiction qui les provoque, et leur tumulte. Le loi de Kant, suivant laquelle tendance et émotion sont, dans le sentiment, en raison inverse l'une de l'autre, s'applique encore une fois. Cette émotion, liée à une déception pratique, accroîtra la puissance d'irradiation contagieuse du sujet sur les autres; et à défaut de finalité physique, une

finalité psychologique pourra en résulter. Cela ne fera pas que l'émotion n'ait été d'abord la conscience d'une contradiction, comme le choc empirique dans l'intelligence. Par là toute émotion est d'abord douloureuse ; et quand l'intelligence la change en joie, c'est par un mouvement comparable à celui du savant, qui fait d'un démenti empirique l'occasion d'une invention.

Que la douleur affective soit une contradiction, on peut encore le vérifier par le passage continu de la contradiction intellectuelle à l'émotion. A mesure que la vibration d'une lame s'accélère, elle cesse d'être visible pour devenir audible. De même partons de l'expérience toute intellectuelle, où un homme obtient maladroitement deux produits différents, après avoir fait permuter un multiplicande et un multiplicateur. Supposons maintenant que les nombres considérés expriment des sommes d'argent, que l'homme soit un comptable ou un commerçant à la veille d'une échéance ; supposons enfin que les intérêts, qui s'attachent aux deux produits trouvés, soient graves. Doutera-t-on que cette expérience qui n'a pas cessé d'être une contradiction, puisqu'il est contradictoire, en fonction des principes de l'arithmétique, que $a \times b$ ne soit pas égal à $b \times a$, ne devienne une douleur ? Nous serons donc autorisé à conclure que tout ce qui nous paraîtra vrai de la contradiction le sera de la souffrance concrète. La vie intellectuelle et la vie affective sont identiques dans leur fond. L'une et l'autre sont inséparables du sujet. La seule différence, c'est que les énergies mises en jeu au cours de la vie affective sont plus puissantes que les énergies qui suffisent à l'invention abstraite. C'est la différence qui sépare déjà une opération industrielle d'une expérience de laboratoire. Le sentiment, c'est l'intensité d'une tendance ; la psychologie du sentiment sera l'énergétique psychologique.

4^o De même que la perception dans le réflexe conditionnel, la douleur affective tend à s'automatiser dans la douleur, qu'on peut nommer *organique*, parce qu'elle est associée aux fonctions essentielles de l'organisme, comme la faim

et la soif. Mais restant douleur, elle reste psychologique. Ce qui ressort en effet définitivement de leur étude, par exemple du travail minutieux et pénétrant du physiologiste André Mayer sur la soif, c'est qu'il est impossible de confondre la soif avec l'excès de tonicité du milieu intérieur, comme la faim avec l'inanition. L'appauvrissement de l'organisme en eau ou en réserves est un fait, la douleur de la faim et de la soif, un autre ; et comme le fait essentiel de la connaissance est l'irréductibilité de toute traduction à son objet, la faim et la soif ne révèlent un état de l'organisme qu'en l'altérant en quantité et en qualité. Ce qu'il y a de plus obscur dans la célèbre théorie de Spencer, d'après laquelle, par l'effet de la sélection naturelle, les douleurs exprimeraient des actions nuisibles à l'organisme, les plaisirs des actions servant son bien-être, c'est de comprendre comment ces avertisseurs pourraient si exactement s'identifier à des objets, dont il faut bien qu'ils se distinguent, puisque ces objets doivent se compléter par la conscience d'eux-mêmes. Cette conception obtiendra la vérification qu'il lui faudra, parce que le théoricien rejettera dans le domaine de l'apparence les faits, qui contredisent cette identification ; mais il aura méconnu ce fait essentiel que connaître, ce n'est pas savoir, mais chercher ; et qu'il doit y avoir dans la douleur et le plaisir organiques, pour qu'ils puissent être conscients, non seulement le signe d'un état, mais un jugement qui se risque sur l'opportunité d'une action, bref un soupçon de moralité, une option de notre vouloir-vivre. Le boulimique et le dipsomane cèdent en y consentant à une tentation, et ils fuient devant la douleur qu'une résistance, un retard seulement éveillent en eux ; l'homme subissant les conditions ordinaires de la faim et de la soif modérées se résout à satisfaire le besoin qui le sollicite ; le travailleur, qui pressent un effort à soutenir, se contraint de manger et de boire, en anticipant sur la faim et la soif. Et s'il arrive que tous, dans la faim, la soif, le besoin de mouvement ou le désir sexuel, nous nous sentons emportés par une puissance, qui vient de plus loin que

notre corps, puisqu'elle l'a fait, et nous paraît incoercible quand nous n'entreprenons pas de la dissoudre, c'est que nos volitions actuelles naissent au cœur de la structure et de l'élan qui résultent des volitions passées. Qu'à cause de l'insuffisance morale de celles-ci, nous éprouvions des douleurs, qui nous paraissent plus imposées que voulues, à l'encontre de celles que nous pouvons nous infliger nous-même par maladresse ou sacrifice, cela n'empêche pas qu'elles ne soient deux fois volontaires, en ce que leurs conditions ont été voulues autrefois et que nous leur prêtons maintenant attention et patience. La conclusion uniforme de ces analyses, c'est que la douleur, non plus qu'aucune émotion, ne peut être autre chose qu'un fait de conscience, qu'elles ne se comprennent donc que par le moi, sont toujours plus ou moins volontaires, que la volonté n'aurait pas à se les faire, si elles n'étaient que le résultat de nécessités objectives, logiques ou matérielles. Ne pouvant être des êtres objectifs, elles ne peuvent être que des contradictions. En elles, la contradiction se fait qualitative. L'appréhension ou l'effroi qu'elles nous inspirent n'est que la connaissance sentie de la répugnance à s'unifier, qui définit un ensemble de contradictoires, au moment même où le moi tente de les unir. Comme la contradiction, la douleur nous repousse.

14. LA CRAINTE DE LA MORT. — Toute contradiction, toute douleur semble venir se condenser dans la crainte de la mort. N'importe quelle autre contradiction affirme et nie un attribut de quelque objet particulier, c'est la totalité des objets que la mort supprime pour la pensée, au moment où celle-ci les conçoit. Je ne puis vivre sans que tout, à travers l'espace et le temps, ne m'appartienne clairement ou confusément, à titre d'obstacle ou de moyen ; tout me prête sa vérité. Par la mort tout doit s'annihiler et moi en même temps : la vérité perd son éternité, la matière son indestructibilité, la moralité sa puissance, le rêve même son apparence. Si la métaphysique a pour fonction d'em-

pêcher que les contradictions les plus brutales ne torturent et ne stupéfient le moi, en substituant à toute crise affective un problème abstrait, la réflexion sur la contradiction atteindra à son plus haut intérêt, en se substituant à la crainte de la mort.

La mort est d'abord redoutable en ce que *les trois formes de l'échec confluent en elle*. Tous les *accidents* nous privent de moyens destinés à favoriser notre connaissance et notre action. La mort semble les supprimer tous, en semblant supprimer le corps entier. Assurément personne ne peut affirmer que la conscience post mortem ne se repose pas, comme Durand de Gros, Renouvier et Hamelin en ont formé l'hypothèse, sur un corps si petit qu'il devrait échapper à nos moyens de vision directe ou indirecte et qu'il serait en deçà des dimensions, où les actions physiques que nous connaissons s'exercent ; ou plus simplement peut-être qu'elle n'est pas accrochée à une singularité de l'éther ou d'un sous-éther. Quand une armée démobilise, le chef d'état-major général retombe d'un organisme, qui contrôle des millions d'hommes, au sien propre. La mort peut n'être qu'une démobilisation. Il reste vrai, si, en tant que phénomène, la matière est un phénomène bien fondé, que la mort doit priver une conscience des instruments d'analyse, grâce auxquels le tout est pour elle plus que le contenu confus d'une cœnesthésie, et des outils par lesquels elle peut, à raison de la finesse de ses analyses, ou refaire, ou faire l'objet. Que la mort se réduisit à un sommeil sans images, ce serait à l'intérieur même de l'idéalisme une obnubilation, pendant tout le temps qu'elle durerait, équivalente à une suppression ; et se maintiendrait avec elle cette amertume de la mort, qu'en empêchant l'action du mort sur la matière et sa sensibilité aux changements qu'elle éprouve, elle interdit les échanges de sympathie, qui permettraient aux autres de l'aimer.

Elle est de même l'*arrêt* le plus radical en ce qu'elle ne barre pas seulement l'un des intérêts, qui spécifient la tendance du moi à se maintenir et à se déployer, mais cette

tendance même, en arrêtant tous ceux qui forment son contenu. Il ne sert à rien de chercher la nature de l'esprit dans l'axiome de libre mobilité, suivant lequel il aurait le pouvoir de renouveler indéfiniment chacune de ses opérations, si, en fait, tout esprit est condamné à suspendre son mouvement ; et l'on voit bien que dans cet arrêt, ce qui choque l'esprit, ce n'est pas le fait, c'est le droit du fait, à savoir que cet arrêt ne peut absolument pas être surmonté. Beaucoup qui partent pour l'Amérique, s'arrêtent au Havre ; mais ils n'ont pas à s'en plaindre, si le service transatlantique se poursuit et leur laisse l'espoir. Et, pour autant qu'aucun bien ne vaut pour nous qu'à raison de sa fécondité ultérieure, les seuls biens pour nous, ce sont des espérances. La mort coupe l'espoir.

Elle ne le peut sans introduire *l'anarchie* en nous-même. Dans la mesure où une conscience, au lieu de se laisser bercer ou ravir par le mécanisme, s'oppose à lui, cette conscience est intentionnelle. Pas de tendance sans un projet, qui, si vague qu'on le suppose, pour réserver à la tendance son dynamisme, ne s'assigne une fin, serait-ce la plus abstraite des fins qui est de faire quelque chose. Dans cette présomption la conscience s'élève au-dessus, non de quelque mécanisme, mais de tout le mécanisme, puisque la fin n'est raisonnable, que si elle est compatible avec tout ce qui se passe dans l'objet. Or si la naissance et la mort sont absolues, si toute conscience n'est que le produit d'une réalité qu'on doit supposer sans intention, puisqu'on réduit toutes les fins à des effets, chacune de nos tendances est destinée à être contrariée ; et dans notre conscience épiphénomène, l'anarchie des intérêts traduira l'anarchie des forces objectives. A cette réflexion, pour peu que le moi qui se l'est permise en pousse les applications, aucune moralité ne résistera, car si nous mettons quelque persévérance à chercher ce que la certitude de notre mort met d'imprévoyance en chacune de nos actions, nous ne verrons plus aucun moyen de discerner l'action morale, de l'action immorale. Avant que la mort ne nous tue, nous aurons été tué par l'idée de la mort.

Non seulement les trois formes de l'échec viennent se composer dans la mort, échec absolu, semble-t-il, mais *c'est elle qui fait la réalité de toute contradiction*. Si nous étions intimement persuadés de la vérité de l'idéalisme personnel, la contradiction, qui ne nous apparaîtrait plus que comme une affection de notre conscience, ne pourrait plus provoquer notre inquiétude. Ce serait une contradiction de théâtre. La douleur ne serait pas encore réduite à un mot, mais elle le serait à un rêve. Imaginons que nous éprouvons la douleur la plus forte, mais tâchons en même temps de nous supposer cette confiance, équivalente à la certitude, qu'elle ne pourra pas ne pas cesser dans cinq minutes, nous pourrions délirer, mais nous compterons les minutes en délirant ; et sous la souffrance, notre impassibilité se maintiendra. Mais ce qui nous arrive est tout autre. Une douleur, même minime, est redoutable, parce que nous appréhendons qu'elle n'en inaugure une plus forte. Nous souffrons moins d'un mal que du mal qu'il annonce. Le venin de la contradiction, c'est sa menace. De même qu'une mère ne soigne pas la maladie de son enfant, mais la maladie la plus grave qui pourrait en dériver, c'est à la mort que nous goûtons dans chacune des contradictions que la vie nous inflige, même les plus légères ou les plus abstraites. Comme les trois vifs d'Orcagna, nous rencontrons notre mort, non seulement dans la mort d'autrui, mais dans la plus faible des images que la contradiction nous en présente.

Si l'on en doute, que l'on essaie d'imaginer ce que pourrait devenir notre vie si l'idée ou l'image de la mort ne la fréquentaient pas. Que nous pussions acquérir la certitude sans fêlure que la mort n'est pas l'anéantissement, nous serions aussi décidément mortifiés que par la certitude opposée. Il y a un bien, plus profond que la vie, c'est le goût de vivre. La menace trop fréquente de la mort nous l'ôte, en nous inspirant la lassitude de lutter ; la trop grande facilité de vivre nous en donne le dégoût. Quand les hommes ont écarté certaines causes de mort, ils n'ont plus rien à faire, qu'à en provoquer d'autres. Sans la mort, où nous

éprouvons la nécessité, rien ne serait réel ; et toutes les idées ne formeraient plus que des réseaux de possibilités, et les perceptions, des songes. Aucune différence ne distinguerait l'acteur, qui joue Polyeucte, du martyr, si celui-ci n'avait pas éprouvé et surmonté la peur de mourir. Aimer, c'est pressentir la mort de ceux qui nous sont chers, dans leurs douleurs ; et la vie ne pourrait même se relâcher dans l'art, l'effort se distendre dans le jeu, si quelques reflets de la mort ne venaient leur conférer un soupçon de sérieux. Le meilleur de notre vie s'enferme dans cette zone étroite où le risque est assez grave pour nous émouvoir, sans l'être assez pour nous stupéfier. Devant la mort certaine, nous ne résistons pas ; trop loin de la mort, nous n'aimerions plus. La générosité ne peut jaillir que du sentiment de la mort, puisque nous n'aurions rien à donner, si nous ne pouvions rien perdre. La vie ne peut être si la mort est ; la vie ne peut être si la mort n'est pas.

Cette contradiction concrète s'exprime abstraitement par une antinomie métaphysique, dont la thèse, idéaliste, destitue la mort de sa réalité au profit de la conscience, dont l'antithèse, réaliste, la livre à la mort. — Considérons d'abord la thèse. L'idéalisme de la conscience individuelle consiste à reconnaître que, pour chaque moi, il ne peut y avoir d'autre être que lui-même, que rien n'existe, finalité et, à plus forte raison, heurt de finalités, que par lui et pour lui ; il en résulte qu'il n'a qu'à être, pour que rien ne puisse porter atteinte à son être. Les vicissitudes de la représentation l'affecteront ; mais si elles l'affectent, c'est qu'il est. En effet dès qu'on commence à penser, on implique que la contradiction n'est pas ; or si la mort était plus que la décomposition plus ou moins poussée de l'organisme dans l'esprit, elle équivaldrait à la réalisation de la contradiction. Pour la conscience, il peut y avoir la mort dans la conscience, il ne peut y avoir la mort de la conscience. — On peut le vérifier de diverses manières ; d'abord par la considération du temps. Si le temps ne peut être que la relation de l'avant à l'après, le temps est pour un moi, il adhère à lui, il ne peut

être qu'avec lui. S'il est nécessaire que ce temps, où la réalité d'un instant n'est que par la productivité du précédent et pour produire le suivant, n'a pas pu commencer et ne peut finir, comment le moi, qui le porte, aurait-il commencé et finirait-il ? Voir mourir, c'est vivre ; vivre, c'est indéfiniment se survivre, grâce à la vertu du temps et à sa solidarité avec le moi. A chaque instant nous éprouvons notre pérennité. La mort est le passage de la présence à l'absence de l'organisme : l'absence d'un objet n'a de sens que par la présence d'un sujet. C'est donc la mort elle-même qui, en tant qu'elle est une destruction, requiert l'observateur, qui constatera la destruction.

Autre forme de l'argument. S'il est contradictoire qu'un objet soit autrement que pour un sujet, tout événement doit se présenter sous les deux aspects d'une détermination du connaissable et d'une détermination du connaissant, suivant que nous y cherchons la nécessité qui le rend possible, ou que nous y reconnaissons l'œuvre de la liberté qui le fait être. Supposons donc qu'une conscience soit anéantie. Tout ce qui se sera passé en elle pendant sa vie persisterait après elle comme objet de connaissance possible sans pouvoir jamais être reconnu : ce serait un connaissable inconnaissable. Contradiction dans les termes. Qui ne veut objectiver la contradiction doit accorder à la conscience, à toute conscience, non l'éternité d'une chose inerte, mais la perpétuité d'une activité qui ne doit pas cesser, si elle en détient en elle-même le principe. Le substantialisme attribuait la simplicité à la substance, c'est-à-dire à l'unité nécessitante : c'était lui refuser la conscience et la liberté. En la transférant au moi, unité voulante, et en lui donnant pour objet le rapport, l'idéalisme permet au je d'accéder à l'idée du moi sans renoncer à lui-même, et de recevoir de l'idée la direction de ses créations.

Objectera-t-on à ce qui vient d'être dit que la mort absolue d'une conscience serait l'anéantissement de l'univers si cette conscience était seule. Or cela n'est pas. Il sera donc possible, conclura-t-on, que les événements éprouvés

par une personne au cours de sa vie, s'ils ne sont plus connaissables pour elle, le soient pour d'autres. Devant un masque grec ou japonais, on sympathise avec lui et pourtant il est sans âme. — Qu'il y ait des illusions de la sympathie comme de n'importe quelle connaissance, cela ne fait pas que les événements d'une conscience anéantie ne puissent éventuellement devenir inconnaissables par sa mort ; car si une seule conscience peut être anéantie, toutes peuvent l'être, et ce sera un hasard s'il en reste une pour reconstruire à l'occasion en elle-même les expériences des autres. L'intelligibilité ne fonderait plus l'intelligence. Que la conscience ne soit pas suffisante pour être, le minimum d'intelligibilité lui est refusé ; et tout repose sur la contingence qui ne peut rien porter, parce qu'elle n'est que la nécessité niée. On ne peut l'admettre, car on ne peut s'abstenir de philosophie, puisqu'on ne peut s'abstenir de postuler la réalité de la finalité dans le moindre des actes que l'on tente.

Voilà donc, semble-t-il, le problème résolu. La mort, entendons la suppression d'une conscience, ne peut advenir ; la mort n'est pas, sinon comme un événement de la vie. — En face de cette thèse, voici maintenant l'antithèse. En tout domaine, le vice de la métaphysique, c'est que *la solution théorique d'une contradiction ne suffit jamais à dissiper la contradiction concrète qui a suggéré le problème*. Certes ce n'est pas prétendre qu'elle n'y sert pas ; mais c'est affirmer qu'il faudra autant et plus d'art pour convertir cette solution abstraite en une méthode de sérénité, qu'il n'en a fallu pour la formuler, parce qu'il serait contradictoire que le concret fut, non relativement, mais complètement identique à l'abstrait. Celui qui s'est démontré qu'il ne peut y avoir d'intelligibilité réelle que par l'éternité immanente à toute conscience actuelle, craint encore la mort après se l'être démontré. C'est que la victoire de l'idéalisme ne peut être qu'une victoire idéale, parce qu'il n'y en a pas d'autre. Nulle part, vaincre, ce n'est annihiler le vaincu dans son passé, dans son présent, dans son avenir, ce n'est que l'atta-

cher au char du vainqueur, car si le vainqueur anéantissait le vaincu, il anéantirait sa victoire. Aucune victoire ne peut être que le vestibule de nouveaux combats, de même qu'aucune théorie scientifique ne peut être qu'un pont d'une contradiction éprouvée à des contradictions encore inconnues.

La conscience eût pourtant été bien sotte d'avoir lutté, si les contradictions issues de la victoire, par exemple d'une victoire sur la mort, n'enveloppaient aucune supériorité de valeur sur celles que le moi a surmontées. Il faudrait se rallier à la morale de Schopenhauer, si l'on ne croyait qu'il devient plus facile de vaincre après avoir vaincu qu'auparavant. En effet, oserions-nous entreprendre une action contre le pessimisme, qui émane de la croyance à la mort absolue, si la réflexion abstraite n'ouvrait devant nous la possibilité de gagner progressivement sur la mort ? Le moraliste, qui cherche à domestiquer l'idée de la mort, ne fait pas autre chose que le médecin, qui tente de domestiquer la mort. Tous les deux postulent que la mort n'est qu'un phénomène soumis à des lois et dépendant de notre action. L'un renforce les tendances biologiques qui résistent à la mort, l'autre les tendances psychologiques. L'un et l'autre deviennent métaphysiciens quand ils dégagent les principes de leur effort.

Par cette prise de conscience abstraite, *le rapport entre la mort et les contradictions particulières est renversé*. Jusqu'à ce moment nous craignions dans chaque contradiction concrète, le germe de la mort organique, dans la mort organique, la vérification de la mort absolue. Mais si en vertu du principe de non-contradiction, la mort absolue ne peut être, la mort, qui n'est qu'organique, n'est plus pour nous que cet aspect de toutes les contradictions particulières par lequel elles intéressent notre corps ; et *la victoire sur la mort ne peut être que la confirmation progressive de notre confiance dans la vie*, qui résultera de nos succès répétés sur les contradictions particulières, et de notre aptitude à tolérer et à surmonter des contradictions plus

profondes et plus amples. Chercher dans l'idée d'intelligibilité une raison de croire que la conscience est dirigée, ce n'est pas y trouver une raison de ne pas poursuivre cette direction. La crainte de la mort y poussera toujours. Encore faut-il ni que l'optimisme ne la débilité à l'excès, ni que nous en perdions le contrôle ? Ce sera faire de la crainte de la mort, comme la puissance d'un moteur à explosion.

Ici doit s'arrêter l'introduction de notre recherche. L'impuissance du dogmatisme à nous donner la suffisance absolue et réelle, Dieu, nous a invité à reconnaître inductivement la contradiction au principe historique de toute naissance consciente. Si diverses que soient ses formes, elles convergent toutes vers la crainte de la mort. La réflexion sur cette crainte nous a conduit à conclure que nous ne pouvons gagner sur elle qu'en en faisant la source de notre vie et qu'il n'y a pas à distinguer la foi dans l'immortalité et n'importe quel succès sur la contradiction, intellectuelle, sensible, ou affective. Le propre de la pensée, c'est de se replier sur elle pour découvrir en elle son authenticité, et faire de cette connaissance, la preuve de son autonomie et le renforcement de son activité : quelle peut donc être la tâche de la philosophie sinon d'analyser la contradiction ? C'est ce que nous allons maintenant entreprendre. Pratiquement, l'analyse de la contradiction devra nous mettre en état de nous mieux comporter envers elle, théoriquement. de conclure contre ou pour le devoir.

CHAPITRE II

L'ANALYSE DE LA CONTRADICTION

15. CONTRADICTION LOGIQUE ET CONTRADICTION PSYCHOLOGIQUE. — Afin d'éviter tout malentendu, nous devons souligner tout de suite une idée qui résulte de la manière tout empirique et intérieure, biranienne, par laquelle nous parvenons à l'examen de la contradiction. Ce que nous allons étudier, *ce n'est pas la contradiction logique*, réduite à sa formule abstraite, distinguée par l'esprit comme indépendante de lui, la pure opposition de l'être et du non-être ; c'est *une incompatibilité concrète*, déterminée, entre deux termes qui, si confus soient-ils, ont au moins chacun un nom, c'est une dualité intérieure et instable, qui ne peut s'exprimer au dehors dans l'espace, que par deux actes où l'esprit parle contre ce qu'il vient de dire. Il y a entre la contradiction logique et la contradiction psychologique cette différence qui suffit à les distinguer. La contradiction logique est une impossibilité, non seulement définitive, mais pour ainsi dire antérieure à l'être du contradictoire ; elle l'exclut avant qu'il ait pu se poser, c'est une interdiction d'apparaître : inutile de chercher, vous ne trouverez pas de cercle carré, car on ne saurait comment en faire un. Si au contraire la contradiction psychologique requiert l'exclusion, c'est contre elle-même. Elle est faite pour être dissoute. En affirmant qu'un couple de contradictoires exclut l'existence, cela veut dire, logiquement, qu'il est supprimé avant que de naître, psychologiquement, qu'il naît pour être supprimé. Bref la contradiction doit avoir

dans la conscience quelque existence, pour que nous ayons à en discuter ; c'est l'existence d'une illusion, ou si l'on veut moins encore, d'une équivoque ; mais enfin une existence comme telle discernable d'une autre.

Rien ne nous empêche par conséquent d'accepter les conclusions établies et défendues par G. Milhaud dans *l'Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. Quand il vérifie qu'on ne peut rien fonder sur le principe de contradiction, il vérifie seulement l'impuissance de la logique à rendre raison d'aucun acte réel, parce qu'il n'y a pas d'acte réel sans une personnalité. On sait que son argumentation consiste à montrer que le contradictoire se réduit, soit à l'incroyable, soit à l'incompréhensible ; que pour l'incroyable, nous n'avons d'autre raison de croire à l'impossibilité d'union ou de séparation entre deux qualités empiriques que le fait habituel qu'elles ont été jusqu'ici ou séparées, ou unies ; et que pour l'incompréhensible, il n'apparaît que si nous nous sommes donné quelque postulat qui ne manifeste rien de plus que notre puissance d'affirmer. L'allégation du principe de contradiction ne ferait donc que masquer deux arbitraires, la contingence empirique et la liberté d'indifférence, l'arbitraire du hasard pur et du choix irrationnel.

Ces conclusions sont trop utiles à l'idéalisme pour que nous n'en retenions pas la vérité qu'elles opposent à l'ontologisme du nécessaire. A bien voir, elles n'en font qu'une car la contingence du fait, pour qui renonce à la fiction agnostique, ne peut que manifester une liberté qui est saisie dans son produit ; de même qu'il ne peut y avoir de choix, sans qu'un élément d'indétermination et d'incertitude n'affecte l'objet. Telle qu'elle s'unifie, cette vérité conduit à l'idée d'une pensée, qui échappe au mécanisme logique et naît à l'invention, parce qu'elle possède la liberté. Mais si la liberté n'est pas l'agitation d'un fantôme dans le vide, elle est un pouvoir ; il suffira que cette liberté veuille être fidèle à elle-même pour échapper à l'arbitraire de l'empirisme et du volontarisme. Cette perspective a été vérifiée

par le développement même de la pensée de G. Milhaud, car ce qu'il voulait, en critiquant les usurpations éventuelles du principe de contradiction, ce n'était pas desservir la science, mais la libérer. C'est ce qu'avoue la Préface qu'il a mise en tête de la deuxième édition de son *Essai sur la certitude logique* et où il présente l'idée, non plus comme l'identité logique, mais comme le soutien du dynamisme intellectuel.

Il y a plus. Non seulement cette réflexion le préparait à chercher l'essence de la pensée dans l'inépuisable fécondité de la synthèse *a priori*; mais elle conseille la conversion par laquelle on doit revenir d'un dogmatisme, même idéal, aux débats de la conscience opérante. En refusant d'objectiver l'incroyabilité et l'incompréhensibilité dans la contradiction, il reconnaît l'incroyable et l'incompréhensible dans la conscience personnelle. Hume, en mettant l'attente au principe de notre croyance à la causalité, et en complétant sa philosophie par la ruine du substantia-lisme, a préparé tous les matériaux, d'où l'idéalisme critique n'a qu'à induire le principe d'un idéalisme constructif. L'incroyable de Milhaud n'en est que l'ombre. Dans certains rêves, il suffit que nous concevions un événement pour que l'imagination nous le présente; de même dans le champ de notre liberté pratique, ce que nous décidons de faire se fait. Si cette puissance s'élargissait aux dimensions de la Toute-Puissance parce qu'il n'y aurait pas d'autre conscience que la nôtre, rien n'arriverait qu'attendu, l'incroyable se confondrait avec l'incompréhensible, et s'anéantirait avec lui, tout se conformerait aux postulats de notre choix.

Mais il y a l'incroyable et l'incompréhensible. D'où que viennent les démentis imposés par l'expérience aux formes que notre intelligence se donne pour construire l'intellectuel et le réel, que ce soit d'une chose en soi ou de volontés, ils se vérifient en eux. Pour reprendre l'exemple de Milhaud, ce n'est pas la nécessité logique, qui forçait Descartes à unir le moi du *je pense* à un substratum indépendant de l'acte

de penser, c'était « une croyance inébranlable »¹. De même, que nous importe que la contradiction soit un néant objectif, incapable de rien supporter, si, de nous pour nous, elle nous fait souffrir comme une impossibilité d'union. Notre expérience nous présente des événements incroyables et des déceptions incompréhensibles ; et la conscience morale en résout les énigmes ; mais elle n'aurait pas eu à les résoudre, si elle n'en avait d'abord souffert au plus intime d'elle-même. *Ce qui est le moins réel pour l'ontologisme, est le plus réel pour l'idéalisme.* Ontologiquement, la contradiction n'est pas et ne peut pas être ; pour la conscience, rien n'est que par elle. Notre recherche, et toute autre, s'évanouiraient aussi bien, si la contradiction n'était pas réelle en nous et si elle était réelle en soi ; car dans le premier cas, la suppression de tout problème supprimerait tout besoin ; dans le second, l'impossibilité pour tout réel de se poser supprimerait toute solution. Il en est du principe de contradiction, qui pose l'impossibilité d'exister, comme de la preuve ontologique, qui pose l'impossibilité de ne pas exister : ils enferment notre conscience entre un terminus *a quo* et un terminus *ad quem*. Nous en sommes tenus écartés et nous ne pouvons que nous en rapprocher. Mythes à la manière de Sorel, mais non des mythes perfides, car à mesure que la conscience donnera sa foi à l'un ou à l'autre, ils seront plus près d'être vrais.

16. LA DÉCOUVERTE DE L'ARGON. A. *Le factum movens.* — Le cas historique, sur lequel nous tenterons l'analyse de la contradiction éprouvée est la découverte de l'argon par Rayleigh et Ramsay. Trois raisons nous l'ont fait préférer. Bien qu'il forme le trait d'union entre les analyses de Cavendish et la découverte de l'hélium, dont on sait l'importance doctrinale et pratique, cet exemple se laisse mieux découper que d'autres dans la continuité de l'expérience scientifique ; et par conséquent se rapproche d'un fait de

1. G. Milhaud. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. 2^e éd. Paris, Alcan. 1898, p. 35.

laboratoire. En outre Ramsay s'est expliqué plus minutieusement sur le procès de sa découverte qu'il n'arrive d'ordinaire, à cause de ce qu'il y avait de hardiesse à remettre en question les résultats relatifs à la composition centésimale de l'air, qui paraissaient acquis depuis environ un siècle. Cela tient peut-être aussi à ce que Ramsay n'a pas, comme beaucoup d'autres savants, sacrifié l'intérêt psychologique pour les chimistes au désir de développer la chimie. Enfin la découverte de l'argon est encore assez proche de nous, pour que nous puissions retrouver aisément les mouvements de la pensée des deux chimistes ; et pourtant assez loin de nous, pour que la portée de leur œuvre n'échappe pas. Nous devons seulement tâcher d'éviter cette illusion rétrospective, qui consisterait à transformer les résultats, auxquels ils sont parvenus, en objets d'intentions, claires dès le principe de la recherche. Ici encore l'exemple est précieux ; car tant Rayleigh que Ramsay ont mis une sorte de coquetterie à indiquer les erreurs qui les ont détournés de leur découverte avant de les y conduire.

Aucune découverte n'a été dans son principe moins visée que celle-là. Bien que l'air soit un riche minéral d'argon, puisqu'il en contient 1 p. 100, l'inactivité chimique de ce gaz, par laquelle les deux chimistes s'expliqueront à la fin de leur recherche, qu'il ait été ignoré jusqu'à eux, empêche qu'ils aient pu le pressentir. Rayleigh vérifiait depuis plusieurs mois les mesures de Stas sur les poids atomiques, quand il lui arriva d'obtenir deux valeurs, différentes d'un deux centième, pour la densité de l'azote. Voilà le *factum movens* qui va provoquer toute la recherche. La densité de l'azote extrait de l'atmosphère est contradictoire à celle de l'azote extrait de matières azotées, ou, comme il est plus simple d'écrire, de l'azote chimique.

Ce germe, d'où tout le travail de recherche va sortir, appelle plusieurs remarques initiales :

1^o La première, c'est que *la contradiction* entre les deux termes *n'existe qu'en fonction d'un principe*, que Rayleigh admet comme le fondement de ses recherches, le principe de

l'identité des espèces chimiques. C'est la raison, et la foi dans la raison, qui fait les contradictoires. Si les deux valeurs trouvées par lui s'appliquaient à deux corps, il n'y aurait pas entre elles d'incompatibilité, pas plus que la densité de l'azote n'est incompatible avec celle de l'oxygène. La diversité n'est pas contradictoire, tant que l'esprit n'est pas intervenu avec une exigence d'unité. Comme il y avait déjà des variétés allotropiques de corps simples, comme il y a maintenant des isotopes, il ne serait pas absurde d'admettre, à condition d'admettre aussi la modification des vérités corrélatives, qu'il y a des azotes de densité différente, s'il ne fallait respecter la constance des propriétés qui nous servent à définir les corps. Que de principes ont été menacés par la réflexion scientifique de notre temps, combien ont été abandonnés et refaits ! On ne recueillerait pas pourtant un des premiers enseignements qui sort de l'attitude de Rayleigh et de Ramsay, si l'on ne retenait *leur répugnance à discuter le principe qui faisait l'intérêt de l'aberration constatée*. On l'exprimerait en posant que l'esprit scientifique consiste à tenter d'abord, entre toutes les manières de résoudre une contradiction, celle qui doit atteindre le moins profondément les principes du savoir. Même quand la fidélité au savoir acquis menace de consolider l'inertie d'une routine intellectuelle, elle a cet avantage d'obliger l'inventeur à multiplier les preuves de la légitimité de la réforme, vers laquelle il s'oriente. Un révolutionnaire, qui est moral, est aussi conservateur.

2^o C'est ce que vérifie le travail, d'abord poursuivi par Rayleigh seul, qui semble plutôt obstiné à plaider coupable qu'à postuler son innocence. On ne peut pas ne pas être frappé quand on cherche à sympathiser, au travers des vérifications multipliées par Rayleigh, avec son intention profonde, de l'analogie entre les premiers mouvements de la recherche scientifique et l'examen religieux de conscience. Tandis que l'introspection prolonge, jusque dans l'intimité des sentiments et des raisonnements, l'observation *objective*, l'examen de conscience dépiste, découvre, dilate les insuffi-

sances subjectives au principe des actes et des intentions. La première cherche des êtres, le second des trous d'être. Il est probable que la contradiction entre les deux valeurs de la densité de l'azote n'a dû paraître à l'esprit de Rayleigh, quand elle s'est présentée à lui pour la première fois, que comme le résultat d'une maladresse opératoire. Toujours est-il que, seul d'abord, avec Ramsay quand celui-ci se sera joint à lui, il va multiplier, même au delà de l'utile, les vérifications des deux chiffres obtenus.

Fait capital, *les deux termes de la contradiction ne s'opposent devant la volonté qu'en tant que celle-ci les consolide*. Faut-il dire, comme cela a été fait, que le savant est réaliste, « chosiste » au sens où il aurait besoin de projeter des êtres invariables en dehors de lui-même pour y installer son savoir ? On exprime indiscutablement la direction de son travail en marquant qu'il tend à le faire. La correction est importante, essentielle peut-être, parce qu'elle respecte la collaboration de la volonté du savant à la construction des faits, dont il va inséparablement subir l'incompatibilité. Rayleigh a triplé ou doublé chacun des deux faits contradictoires : du côté de l'azote atmosphérique, il a obtenu pour le poids d'un même volume de gaz dans les mêmes conditions :

avec de l'azote obtenu par l'action du cuivre au rouge	2.3103,
— — — — — du fer au rouge	2.3100,
— — — — — de l'hydrate ferreux	2.3102 ;

du côté de l'azote chimique, il a obtenu :

avec l'azote du peroxyde	2.3004
— protoxyde	2.2990 ¹

Encore cette accumulation ne lui a-t-elle pas suffi. Plus les vérifications seront diverses, plus il reculera la possibilité que l'un des deux chiffres s'explique par un détail de l'opération nécessaire pour l'obtenir. On saisit là l'import-

1. J.-W. Rayleigh et W. Ramsay. *L'argon, nouvel élément de l'atmosphère*. trad. du mémoire lu le 31 janvier 1895 par les deux auteurs à la séance de la Société Royale de Londres) in *Revue générale des Sciences*, 15 février 1895; pp. 90-99.

tance de l'analyse. Quelques défauts qu'il faudra ultérieurement lui reprocher, l'analyse est indispensable au savoir, elle lui confèrera l'être objectif en le trouvant et en le rendant, partiellement au moins, *indépendant du chemin parcouru pour y parvenir*, indépendant de l'histoire psychologique et pratique qui l'a mûri. Car si l'opérateur avait introduit, par l'opération même qui lui a servi à préparer un de ces azotes, quelque impureté, le désaccord des chiffres cesserait immédiatement d'être intéressant. Pas d'expérience qui ne soit l'œuvre de l'expérimentateur, pas d'expérience vraie qui ne doive en être indépendante. Tout doit se passer, comme si un moi rationnel se servait du moi subjectif comme d'une marionnette. Aussi Rayleigh suivra-t-il encore, quand Ramsay se sera associé à lui, le conseil, donné par Thorpe, de préparer l'azote chimique par l'action de l'hypobromite de soude sur l'urée. Après une interprétation sur laquelle nous aurons à revenir, ils obtiennent 2.2985, c'est-à-dire un chiffre concordant avec les autres. Mais à tous les procédés jusque-là employés, on pouvait faire ce reproche commun de requérir l'intervention de la chaleur. Par le nitrite d'ammonium purifié à froid, ils obtinrent 2.2987. La différence se maintient. Quand le poids de l'azote des composés chimiques est 1.2505, celui de l'azote atmosphérique est 1.2572.

Nous avons ici dans le rapport entre la concordance intérieure à chacune des deux séries de chiffres et leur discordance mutuelle, l'exemple le plus net de choc empirique, de résistance à l'intelligence, d'irréductibilité à l'un. Il est donc important de noter que *cette irréductibilité n'est réelle que par l'acte de l'esprit qui a multiplié les identifications dans les deux séries*. Supposons que les valeurs de l'un des deux azotes s'écartent plus entre elles que les moyennes des deux séries l'une avec l'autre : il n'y a plus de faits scientifiques en présence, il n'y a plus que des erreurs, des rêves ; et puisque un rêve ne résiste pas à un rêve, plus de contradiction. C'est donc, sous réserve de l'approximation des mesures, par l'identité des chiffres de chaque série

que peut naître la contradiction. De quel droit par conséquent séparerait-on cette contradiction des actes qui la rendent possible et actuelle ? C'est l'inconsistance de volitions consistantes, qui pose un problème à la volonté, non la malice aveugle d'une chose en soi. En outre si la contradiction des termes n'existe que par l'identité qui les fonde, y aura-t-il aucun problème pour la conscience, si on lui refuse tout principe ? Sans doute le volontarisme pur n'en pourra tirer argument, car, s'il n'y avait pas de nécessité, la volonté pourrait affirmer n'importe quoi et l'inconsistance deviendrait inconcevable ; mais si la nécessité inhérente aux faits qui s'opposent est une direction logique, déterminable, pensable, pensée, l'agnosticisme absolu ne peut non plus en tirer aucun profit.

3^o Il y a une autre raison qui explique ces premiers efforts de Rayleigh. Ce qui fait l'intérêt de la recherche qu'il va poursuivre avec Ramsay, c'est l'incrédibilité du terme où ils parviendront. Comment croire qu'il restait des gaz à découvrir dans l'air ? Aussi ne sont-ils arrivés à s'avouer le but de leur recherche qu'en épuisant et en exterminant toutes les raisons de la discordance des chiffres, qui dispensaient de recourir à l'explication vraie, mais d'abord téméraire. Il en résulte que leurs premières recherches semblent *moins employées à résoudre le problème qu'à les autoriser à le résoudre*. La grande difficulté de l'invention n'est pas d'inventer, mais de savoir s'il y a à inventer. L'aberration à laquelle notre esprit se heurte peut ne nous en paraître une, qu'à raison de notre ignorance, qui nous fait lui donner un nom impropre. Par conséquent l'inventeur, avant de déterminer la solution, doit *se créer la foi dans la possibilité de la solution* ; et il est caractéristique que le mémoire où les deux chimistes ont résumé leur travail commence par l'examen et la réfutation d'hypothèses fausses, et qu'avant d'appliquer la méthode qui les a conduits au succès, ils en indiquent « pour convaincre l'esprit tout d'abord »¹.

1. Rayleigh et Ramsay. *Op. cit.*, § II.

B. *L'appropriation de la contradiction par Ramsay.* — Avant d'aborder l'étude de leurs efforts communs, il convient d'insister sur un point qui est l'une des péripéties caractéristiques, et peut-être pour le moraliste, la plus intéressante de la recherche de l'argon. On sait que les premières démarches de Rayleigh, soit qu'il n'ait pas encore pris à cœur une difficulté qui se greffait sur sa recherche principale, soit qu'il se fût déjà senti hors d'état de la résoudre seul, avaient abouti à une communication faite à la Société Royale de Londres ¹ et suivie d'un avis paru dans le numéro de *Nature* du 14 juin 1894. Rayleigh avait examiné deux hypothèses pour réduire le fait indiscipliné à la science connue. La première était que l'azote atmosphérique restait trop lourd parce qu'il n'était pas complètement purifié d'oxygène. Mais d'abord la différence de densité entre l'azote et l'oxygène est faible ; et il aurait fallu une trop grande quantité d'oxygène résiduel pour expliquer les chiffres préalablement obtenus ; en outre, des vérifications ont confirmé que l'oxygène résiduel ne pouvait persister après le traitement subi par l'azote atmosphérique. La seconde hypothèse était que l'azote préparé par la méthode de Leipton était plus léger, par contamination avec des gaz plus légers. Mais ce ne pouvait être, d'après les dispositions expérimentales de Rayleigh, que l'hydrogène : or celui-ci devait avoir été brûlé par l'oxyde de cuivre ². L'intelligibilité persistait donc. Rayleigh a publié l'anomalie.

Pourquoi Ramsay, d'abord extérieur à ces recherches, s'est-il laissé accrocher par cette énigme, s'est-il approprié ce problème ? Aucune question n'importe davantage à la morale. Les contradictions qui nous sollicitent sont innombrables. Nous ne pouvons et par suite nous ne devons les affronter toutes ; et il en résulte d'ordinaire que nous nous

1. Cf. Rayleigh. *Sur une anomalie reconnue dans la détermination de la densité de l'azote.* Roy. Soc. *Proceed.* t. LV, p. 340, 1894.

2. D'après Rayleigh. *On the densities of the principal gases,* Roy. Soc. *Proceed.* t. LIII, p. 146, 1893. Cf. *Nature*, 14 juin 1894, sur la communication de Rayleigh *on the density of nitrogen gas* du 19 avril 1894.

fortifions dans une insensibilité à l'erreur et au mal, qui peut finir par nous rendre la moralité presque étrangère. Il y avait bien d'autres problèmes de chimie, pour solliciter Ramsay, bien d'autres chimistes, pour s'associer avant lui à Rayleigh. Pourquoi celui-là ? Pourquoi lui ? La question est, non identique, mais comparable à celle qu'aime poser Pierre Janet, quand il demande pourquoi et comment le courrier de Marathon est exactement mort à l'instant où il arrivait au but, pas une minute plus tôt, pas une minute plus tard ; et il en tire la conclusion que la représentation du but atteint a dû provoquer une démobilisation d'effort, livrant l'organisme aux effets naturels de la fatigue. De même faut-il reconnaître la volonté au principe de la décision de Ramsay. — Ce n'est pas certes que cette volonté ne s'applique à une matière. Personne n'a aimé la chimie plus purement que Ramsay ; et il a exprimé son étonnement qu'on pût jamais, comme Berthelot, abandonner la recherche scientifique pour d'autres ambitions. Il croyait même que le besoin de recherche était congénital, puisqu'il l'attribuait à l'hérédité ; comme il croyait le vérifier chez les Herschel et les Becquerel, et sur lui-même, descendant d'ancêtres teinturiers et médecins. Il faut admettre, en effet, pour comprendre que notre curiosité puisse déborder toute recherche particulière, que l'esprit contient des contradictions générales, et que les contradictions particulières nous intéressent, parce qu'elles s'y subsument. Il reste toujours que cette subsomption ne va pas sans contingence. Quelle est donc la cause prochaine que la volonté va mettre en connexion avec le problème proposé pour en faire un motif d'en chercher la solution ? G. Belot a fait la distinction entre le *fondement* d'un acte, à savoir le principe rationnel de tout acte moral, la *régulation*, à savoir la position de la règle particulière que l'acte va appliquer, et la *motivation*, à savoir la raison de le faire que se donne la conscience en voie d'agir. Nous allons voir sur le cas de Ramsay comment la motivation, en se rencontrant avec le principe, détermine la régulation.

Ramsay a spécifié le devoir général d'unifier, qui se présente à toute conscience théorique ou pratique, dans la règle qu'il devait chercher à expliquer la dualité des densités de l'azote, *parce qu'il s'est rappelé une méthode qui lui a paru promettre le moyen de la solution*. Les documents l'indiquent clairement. Ce qui l'a déterminé à collaborer avec Rayleigh, c'est le souvenir de recherches déjà anciennes, dans lesquelles il avait reconnu le pouvoir du magnésium au rouge, de fixer l'azote. La motivation fournit le moyen terme qui permet l'identification du principe et de la règle. Est-ce à dire que la décision de Ramsay se présente comme la résultante mécanique d'un besoin issu de la contradiction et d'un motif donné par une mémoire automatique ? Écartons tout de suite cette mécanisation du *sentiment d'élection*, qui, par altération rétrospective, voit au principe de l'invention ce qui concourra à produire l'inventé. En allant chercher ce souvenir, Ramsay avait une raison de croire à la possibilité d'une solution ; mais elle n'était qu'une possibilité, avec ce que ce terme comporte d'incertitude objective.

C. *Le tâtonnement*. — Voilà maintenant Rayleigh et Ramsay tous deux mêlés à la même action. La recherche se déroule comme un drame classique : comme lui, elle est psychologique. On pourrait concevoir en effet le tâtonnement expérimental comme une série de démarches, par lesquelles on chercherait à découvrir dans l'obscurité des voies ouvertes, autrement dit, comme le sondage d'autre chose que soi. Ce n'est pas du tout ainsi que les documents nous le présentent ; mais plutôt comme *un combat intérieur par lequel un esprit se fait des objections pour chercher à les réfuter*, en essayant s'il peut construire assez de raisons pour les rendre solides par leur appui mutuel. Dans ce problème où un mélange résiste à l'analyse, c'est la méthode synthétique qui sera utilisée. On tâchera d'anticiper sur la décomposition des termes indécomposables, en en composant d'identiques à partir d'éléments connus, et, suivant que les propriétés de ce composé artificiel coïncideront ou non avec

celles du terme naturel et inanalysé, on conclura qu'ils sont ou ne sont pas les mêmes.

Rayleigh et Ramsay reprennent par exemple ensemble l'hypothèse que de l'hydrogène aurait été mélangé à l'azote pour l'alléger. Que font-ils pour l'écarter ? Ils introduisent « intentionnellement » de l'hydrogène dans le gaz le plus lourd et reconnaissent que, si on le traite comme précédemment avec l'oxyde de cuivre, le même poids se retrouve.

Une deuxième hypothèse déjà plus hardie s'indique. La légèreté du gaz chimique ne pourrait-elle être due à une dissociation partielle des molécules Az^2 en atomes ? La méthode synthétique consiste à fabriquer par l'effluve électrique le plus dissocié suivant l'hypothèse, à partir de l'autre, le gaz d'origine atmosphérique. Mais, comme, s'il y a entre les deux gaz une inégalité de dissociation, celle-ci se maintiendra sous l'action de l'effluve en se déplaçant, il est aussi possible de les soumettre tous deux à l'action de l'effluve. L'expérience faite, tous deux gardent leur poids inaltéré.

Insistons sur ces deux applications d'une même méthode. Résoudre la contradiction d'où l'esprit part, c'est trouver le moyen *d'établir une continuité entre les deux contradictoires*. Notez que nous ne savons encore lequel est un faux concept, lequel est pur. Il se peut et il arrive dans d'autres cas que les deux termes soient confus. Mais confus ou non, ils sont, que ce soit comme mélanges ou comme composés. Quel est donc le but assigné à la recherche ? Arriver à élaborer l'un à partir de l'autre. Que l'opération qui permet de passer du premier au second soit une analyse ou une synthèse, nous le saurons quand elle aura réussi. L'essentiel, c'est qu'une opération permette de les relier. La contradiction requiert la contrariété.

Mais si nous sommes libres d'aller du premier au second ou du second au premier, nous ne sommes pas libres d'aller indifféremment des choses à l'esprit ou de l'esprit aux choses, ou, pour éviter un langage apparemment réaliste, des termes donnés à leur rapport pensable, ou inversement.

Par suite de la contradiction, les choses, la relation à établir sont des inconnues. Il faut que l'imagination anticipe sur la connaissance qui ne nous est pas donnée pour la construire. Avant le succès expérimental, il faut qu'une *prospection objective* le rende possible ; comme il faut qu'une prospection objective esquisse devant l'artiste l'œuvre qu'il commence. C'est de l'intimité de l'esprit que la vérité sort.

Le résultat des premiers tâtonnements est d'amener les deux chercheurs à cette conclusion double qu'ils ont affaire à un mélange et qu'il n'y a par conséquent que deux cas à examiner, ou que l'azote est mêlé à un gaz inconnu et plus léger pour former l'azote des matières chimiques, ou qu'il est mêlé à un gaz inconnu et plus lourd pour constituer l'azote atmosphérique.

D. *Le choix.* — Ce n'est pas la première fois qu'ils ont à choisir. Le premier exemple se présente dans la mesure que nous avons vu résulter du conseil de Thorpe. Quand ils voulurent produire de l'azote chimique par l'action de l'hypobromite de soude sur l'urée, l'hypobromite fut préparé avec les produits commerciaux. Dans la première expérience, le gaz qui se dégageait lentement ne fut soumis à aucun traitement ; il traversait de la potasse et de l'anhydride phosphorique. Or ce gaz soi-disant inerte et inodore attaquait fortement le mercure de la trompe et avait une odeur de rat mort. Son poids était plus élevé que celui de l'azote atmosphérique.

Voici donc un cas où la densité de l'azote augmente sans qu'il y ait rien d'intéressant dans cette augmentation. A cause des propriétés nouvelles qui accompagnaient cette élévation, il n'était pas difficile de deviner que ce gaz devait être purifié ; mais enfin, dans un même problème, deux fois, l'événement contredit identiquement l'attente. Une fois la contradiction est significative, majeure ; elle conduira à l'une des découvertes les plus intéressantes de la fin du XIX^e siècle ; l'autre fois, elle est négligeable. Comment nier que le choix et le flair n'interviennent dans la recherche scientifique ?

Est-ce un choix nécessité ? Tout au plus conseillé ; mais ce conseil comme tous les autres se fonde, *non pas sur une raison prouvée de croire, mais sur l'espérance d'une preuve à administrer*. En faisant passer ce gaz odorant sur du fil de cuivre au rouge, l'odeur s'atténua. Une seconde expérience leur donna le chiffre déjà reproduit de 2.2985. Le choix fut donc justifié après coup, mais il fallait choisir, avant qu'il fut justifié, pour qu'il le devint.

De même à ce point capital de la recherche où nous sommes parvenu. La contradiction initiale des deux densités en a engendré une autre, fondée comme la première sur l'hypothèse d'une unité. Un seul des deux azotes doit être pur, c'est le lourd ou le léger. Rayleigh et Ramsay vont-ils répondre par nécessité ou arbitrairement ? Ni l'un ni l'autre. L'hypothèse que l'azote des matières chimiques serait un composé d'azote et d'un gaz plus léger entraînerait cette conséquence invraisemblable après les travaux de Stas qu'il y aurait deux espèces d'acide azotique. Mais cette incroyabilité, pour reprendre la terme de G. Milhaud, peut-elle être tenue pour une impossibilité absolue ? La dualité des deux densités de l'azote n'était pas moins invraisemblable ; et maintenant toutes ces recherches l'impliquent. Que font donc les deux savants ? Ils ne font qu'opter pour ce qu'ils croient le plus probable ; mais cette probabilité-là n'est pas quantitative et il n'y a aucune raison de l'opposer, à la manière déterministe, à un autre parti, qui serait à ce plus comme un moins, car la préférence ne porte pas sur du défini, de l'acquis, du fait, elle se rapporte à de l'éventuel, du présomptif, des pressentiments.

Ils n'hésiteront pas longtemps. *Leur option n'est qu'une option d'essai*. Ils mesurent sa hardiesse ; car en supposant « même provisoirement » que c'est l'azote atmosphérique qui est impur, il faut admettre « qu'un gaz nous entourant de toutes parts, existant en énormes quantités, était resté aussi longtemps sans même être soupçonné ». Mais s'ils se trompent, ils feront demi-tour et reviendront pour la con-

sidérer mieux, vers l'autre partie de l'alternative. Fait important, car il fonde la différence entre la foi arbitraire et la foi morale. Le pari entre tout et rien n'est pas le risque de l'action. Quand on présente le choix comme devant décider de la totalité de notre avenir, c'est qu'on postule *la détermination de tout ce qui suivra l'acte que nous allons faire, par cet acte même*. Mais l'expérience de la recherche ne correspond pas à ce postulat. Si grave que puisse être un acte, si riche qu'on l'imagine en conséquences favorables ou funestes, il dépendra toujours des volontés de collaborer ultérieurement avec elles pour les développer ou les amender. On parle souvent comme si l'enchaînement causal des événements devait se poursuivre unilinéairement, comme si le temps était sans pardon. Mais il y a des essais sans postérité, et surtout aucune postérité n'est définitive en tous ses aspects. Irréversible, si l'on ne considère que la singularité de ses instants, le temps redevient réversible, si l'on n'en retient que leur ressemblance. La concentration de notre liberté dans un choix systématique et total en serait la suppression, puisqu'elle ne laisserait plus de place à la conversion. En fait, la liberté ne s'aliène que pour ceux qui désespèrent ; le moi se débite en choix successifs sans s'épuiser jamais par aucun, si du moins il n'abdique pas en se livrant à l'illusion qu'il a abdiqué. Du jeu compensatoire, où les progrès se complètent par des retours et des corrections, résulte insensiblement une volition, dont le caractère synthétique exprimera la finalité du moi qui l'aura inspirée.

E. *La confirmation de la foi*. — Précisément parce que Rayleigh et Ramsay commencent à pressentir le terme de leur recherche, mais qu'ils hésitent à s'en avouer l'objectivité, nous allons retrouver dans leur travail le souci de s'assurer eux-mêmes contre l'extravagance, que nous avons reconnu dans leurs premiers tâtonnements. On insiste d'ordinaire sur le caractère quantitatif de la science et il ne s'agit pas ici de le nier. Mais ce serait s'abuser que d'en conclure qu'il faut sous-estimer les expériences qualitatives. L'invention consiste à réaliser ; mais il faut se faire

pour arriver à faire. Si l'on veut ramener la philosophie à l'expression des mouvements les plus intimes de l'esprit, il faut la ramener à une stratégie ; et *cette stratégie se crée des promesses et des symboles du succès*, avant d'atteindre au succès même. Les méthodes de conviction précèdent pour les inaugurer les méthodes de réalisation.

Est-ce à dire que le savant doive s'aveugler sur la réalité et croire ce qu'il désire sans l'avoir éprouvé ? Ramsay est loin de le penser car il répète qu'« il est plus sage de chercher les faits qui mettent une théorie à l'épreuve que ceux qui la confirment ». La contradiction qui s'est au début imposée à l'esprit, sous la forme de l'accident, va résister à l'invention même, sous la forme d'un arrêt décroissant. *Étudier l'esprit, c'est étudier le doute*. Toute sa vie se meut dans le doute ; mais il y a vingt nuances du doute que la psychologie de la connaissance n'a pas encore distinguées. On pourrait appeler *le doute déconcerté* celui qui a dû se former en l'esprit de Rayleigh, quand il s'est heurté à la dualité des densités de l'azote. Il est comme la certitude de l'incertitude. On pourrait appeler *doute prospectif* celui qui dégage, de la confusion des données, une imagination sincère du résultat cherché. Nous en sommes maintenant au *doute conquérant, la foi*, qui est le partage de l'esprit entre le sentiment de l'obstacle et le sentiment que sa résistance cède. Pour comprendre sa nature, dissiper son ambiguïté, et savoir comment le savant peut multiplier devant sa marche les objections, en gardant le sentiment d'avancer, il faut reconnaître ce paradoxe de la victoire difficile, qu'on peut être battu dans toutes les opérations particulières et l'emporter dans l'ensemble. Dix arguments insuffisants peuvent faire une preuve décisive. Mais c'est à une condition, à savoir que la preuve ne soit pas la somme des arguments, mais leur convergence. Trois lignes inachevées pourront me donner un point, faut-il encore qu'en les prolongeant je les fasse concourir.

Rayleigh et Ramsay se proposent trois méthodes : deux étaient traditionnelles, la troisième est celle qui a

déterminé Ramsay à collaborer à la solution du problème. La première est la méthode de diffusion de Graham. Graham a séparé l'oxygène de l'azote dans l'air malgré la faible différence de densité. Elle sera insuffisante. Mais qu'importe d'abord ! Ils n'en sont pas encore à chercher la production du gaz inconnu, *ils n'en sont qu'à trouver des raisons de croire à son existence*. Ce n'est pas assez de dire que l'expérimentation pratique commence par une expérimentation intellectuelle ; celle-ci est, à son principe, une expérimentation affective, où des attraites combattent contre des inquiétudes. — La deuxième méthode par laquelle ils prennent la suite des travaux, dont ils vont compléter les résultats, est la méthode de Cavendish. Il faut bien d'abord nier ce qu'il a affirmé, puisqu'en donnant sa détermination de la composition centésimale de l'air, il a traité le résidu comme n'enveloppant que des impuretés qui n'étaient pas intéressantes. Mais ce résidu, qui s'oppose à l'affirmation éventuelle du gaz inconnu, la confirmera, si on peut en tirer ce gaz. Il faut donc le reproduire. Une croyance ne doit être acceptée *que si les raisons de ne pas croire ont été tournées en raisons de croire*. La vérité ne se donne pas, elle s'achète par la victoire sur la contradiction ; de même qu'un juste, qui n'a pas été tenté, n'est pas un juste. Mais inversement l'objection, que la réflexion critique a fait sortir du donné quand il était contradictoire, n'est faite que pour promouvoir l'esprit constructif, qui remplacera la contradiction par l'harmonie. Comme l'objection de Poisson a servi le succès de la théorie de Fresnel, la méthode de Cavendish servira à Ramsay contre Cavendish. Elle consiste à combiner l'azote à l'oxygène par l'étincelle électrique en présence d'alcalis. — Les procédés de Graham et de Cavendish devront converger avec celui du magnésium au rouge.

Vont-ils obtenir des résultats ? Oui, mais affectifs. Des témoignages, des promesses. Ils emploient l'appareil de Graham « en réunissant plusieurs tuyaux de pipe ». Le gaz ainsi obtenu fut trouvé plus lourd que l'air non traité. Mais l'excès, qui aurait dû être plus grand que l'erreur

possible, était moindre. L'expérience est renouvelée « avec des tuyaux en série ». L'excès croît ; mais rien de décisif car on pouvait encore conclure que l'azote atmosphérique est un mélange, non un corps simple.

L'application de la méthode de Cavendish, une fois tout l'azote combiné, laisse un résidu de $0^{\text{cm}},32$ de gaz. D'abord ils concluent que ce résidu ne peut être de l'azote, car, par l'action prolongée de l'étincelle, il ne se combine pas, bien qu'il soit mêlé à l'oxygène dans les proportions les plus favorables. Notons la méthode : l'individualité du nouveau gaz est établie négativement. Ce ne peut être que l'azote ou un gaz inconnu. Ce n'est pas l'azote. Vérification : la différence de spectre. Cela ne pourrait-il tenir à quelque condition perturbatrice de la vérification ? Ils laissent rentrer progressivement de l'azote dans le tube, les lignes principales de l'azote apparaissent.

Enfin la méthode du magnésium au rouge va contribuer à l'espérance, avant d'assurer la conviction. Une expérience pour voir de Percy Williams donne un résidu de densité 14.88. Ramsay note, mais refuse d'avouer le succès : « Ce résultat, *quoique non concluant*, était encourageant. »

F. *La poussée*. — A partir de ce moment, la question est résolue. Comme un commandant d'armée, sentant l'ennemi faiblir en un point où il pèse, y renforce sa pesée, Rayleigh et Ramsay vont répéter et accentuer l'emploi de la méthode du magnésium au rouge. *La possession de la vérité est le pouvoir de penser suivant une direction sans arrêt*. Quatre chiffres, se rangeant dans le même ordre, l'expriment. D'abord, celui de Percy Williams, 14.88. Puis on agrandit les dimensions de l'expérience, on resserre les précautions : la densité obtenue s'élève à 16.1. Nouvelle expérience où l'absorption est plus poussée : on obtient 19.09. Enfin quand l'étincelle eut passé quelques heures à travers un mélange d'une petite quantité de gaz résiduel et d'oxygène, son volume fut encore réduit. La densité, déterminée par le calcul, était alors devenue 20.

Notons que cette poussée est tout le contraire d'une

passion irrationnelle. Elle s'encadre entre un ensemble convergent d'essais et les vérifications du résultat. Si on la retrouve comme un moment nécessaire de toutes les inventions, on la retrouve toujours, préalablement fondée, ultérieurement critiqué et vérifiée ; localisée entre une préparation et une exploitation. Ce n'est pas forcer les mots, mais c'est respecter la véritable et contradictoire nature de la moralité, que de dire que le génie ne risque qu'à coup sûr. Il tente pour réussir ; comme Malebranche pensait que la foi est inférieure à la lumière, parce qu'elle est faite pour s'anéantir en elle, le génie implique que l'élan vers la vérité a sa raison d'être dans la vérité, où il doit se perdre.

G. *La vérification.* — L'esprit critique est si intimement uni à l'esprit constructif, l'analyse à la réalisation, que celle-ci a dû accompagner chaque étape de la poussée. Nous venons de la trouver dans l'application immédiate de l'examen spectral au résidu produit par la méthode de Cavendish. Elle se déploie dans une série de contre-épreuves pour prouver que le gaz inconnu ne dérive pas de l'azote chimique. C'est une nouvelle confirmation de l'indispensabilité de la contradiction au principe de la recherche, qu'elle projette son ombre sur la recherche, comme elle la projettera sur le résultat. Pour que peu à peu la connaissance soit purifiée de sa subjectivité initiale, au sens le plus contingentiste de subjectivité, il faut que l'exclusion des possibilités subjectives du résultat converge avec l'établissement de sa possibilité objective. La solidité de nos croyances vient autant de ce qu'elles excluent que de ce qu'elles posent ; et l'aversion ou la peur, issue de la contradiction, y importe au moins autant que l'attrait sollicité par la fin promise. Une négation est une affirmation, mais qui reçoit son contenu de l'affirmation qu'elle était : sans quoi l'on ne comprendrait pas qu'une suppression équivaille à une position.

L'intéressant, c'est que ces expériences de contre-épreuve ne donnent jamais un résultat parfait. Par exemple, en substituant, dans certaines des méthodes appliquées, l'azote

chimique à l'azote atmosphérique, le résidu devait s'annuler. Dans l'une d'elles, faite avec 15 litres, il tombe de 150 centimètres cubes à 3 seulement. Ce reste est bien peu différent de zéro, et l'importance de la réduction fournit la contre-épreuve désirée ; mais, malgré tout, elle ne la fournit qu'à un esprit conciliant. Il doit y avoir des chercheurs qui manquent une invention à cause de la même sévérité critique, qui assure le succès des autres. Ici l'esprit critique, qui dissout les objections, se complète par ce qu'on pourrait appeler *la partialité pour la raison*. La contre-épreuve contre-épreuve, parce que l'esprit l'oriente dans le sens favorable. Sans doute l'écart entre ce que l'hypothèse requiert et ce que l'expérience donne est explicable ; faut-il encore qu'on ait cherché à l'expliquer. De ces résidus, où les deux savants vérifient la présence des raies de l'argon, ils rendront raison en alléguant les fuites de l'appareil, ou ils chercheront sa provenance dans l'eau employée pour la manipulation. Sans doute aussi tout cet ensemble de preuves, pour l'affirmation et contre la négation, font système. Mais ce système ne reste pas absolument sans lacunes ; et un autre système rendrait peut-être mieux raison du même ensemble de faits. C'est assez pour que l'option se sente au cours de tout le travail, qui va justifier la raison en restituant à l'azote son identité et en construisant celle de l'argon.

Car le plus grand service de ces vérifications, c'est qu'elles rassemblent peu à peu les traits dont va se former le nouveau concept. Un par l'invention du procédé capable de l'engendrer, l'argon devient multiple par les effets qu'il est capable de produire. Peu à peu, pourrait-on dire, le concept se décolle de l'esprit qui l'a reconnu, en ce que celui-ci a de particulier et d'historique ; il cesse d'en être une modification et une production, pour acquérir l'être, idéal certes mais objectif, d'une vérité rationnelle, que penserait le moi rationnel ; de sorte que le savant, au moment même où il l'invente, doive, par l'objectivité qu'il y reconnaît, se penser le découvrir. Il faut bien en effet qu'un moment vienne, où

la vérité d'un être remplace la moralité d'une action, pour devenir communicable. Cela va se faire par une sorte de brutalité, qui changera la délicatesse de la maturation intellectuelle dans la massivité de la production industrielle. La poussée psychologique s'y achève en action matérielle. On y sent une conversion réalisante, naturante. L'expérience scientifique se distingue en effet de l'action pratique, en ce que le produit, que celle-ci considère comme sa fin, y est abaissé au rang de sous-produit, par rapport au produit intellectuel, qui est la loi trouvée. Le savant paie la loi. Convertir du subjectif en objectif, c'est vouloir en revanche que la loi paie le savant. Le produit intellectuel devient à son tour médiateur du produit matériel. L'intelligence y gagnera la possession conceptuelle de son objet, puisque la connotation des propriétés de l'argon ne sera empiriquement possible que si le savant, pouvant le préparer en grand, peut multiplier ses applications.

H. *Le succès industriel.* — La continuité entre la raison, par laquelle Ramsay a pressenti son succès, dans le débat où il s'engageait, et le procédé par lequel il a à demi dégagé l'argon du résidu de Cavendish, s'achève dans la méthode par laquelle il en industrialise la production. Il en isole l'exercice, ce qui est en garantir l'efficacité, par des moyens de purification, qui débarrassent une masse d'air, d'oxygène et de vapeur d'eau. Le gaz séché passe sur de la tournure de magnésium tassée et portée à la température de fusion du verre; 100 à 150 litres d'azote ainsi traité donnent un résidu de 4 à 5 litres, à nouveau purifié d'oxygène, d'hydrogène et d'hydrocarbures par des absorbants. Dès que le gaz est obtenu en quantité suffisante, et après des aménagements dont le détail n'importe pas ici, il est enfin possible d'obtenir la coïncidence entre l'hypothèse et l'expérience, qui est le terme de toute application de la méthode expérimentale. En admettant que la différence de densité entre l'azote atmosphérique et l'azote chimique s'explique par l'argon, la loi du mélange des gaz permet de calculer, à partir des deux densités, pourvu que soit connu le volume

proportionnel de l'argon dans l'azote atmosphérique, la densité de l'argon. Si $Az^2 = 14$, $O^2 = 16$, la densité de l'argon sera 20.6. Les meilleurs résultats d'une série de déterminations empiriques donnent comme moyenne 19.90. Si le chiffre empirique n'est pas identique au chiffre calculé, c'est que l'enlèvement total de l'azote est difficile. A l'intérieur de l'expérience même, l'identité du gaz, obtenu d'abord par la méthode au magnésium, puis par une méthode de Crookes, se vérifie par l'étude du spectre du nouveau gaz, par la densité et par la solubilité dans l'eau.

I. *L'exploitation du succès.* — La réalité du résultat obtenu prend, d'après l'issue de cette recherche, un triple sens :

1^o Elle est d'abord *affective et subjective* : la contradiction, dont l'esprit souffrait, est remplacée par l'identité. Le principe de l'identité des espèces chimiques, que la dualité des chiffres de Rayleigh démentait, se vérifie par la reconnaissance de deux identités concrètes, celle de la densité de l'azote pur avec la densité traditionnelle, celle des propriétés d'un nouveau corps, qui peut se retrouver identique à lui-même en divers lieux. Ces deux identités concrètes sont solidaires. *C'est la même opération qui fait sortir d'une crise du savoir la confirmation du savoir acquis et l'acquisition d'un savoir nouveau.*

2^o Le sujet peut faire abstraction de la satisfaction, que l'invention lui procure, pour n'en considérer que l'objectivité. Celle-ci se déploie suivant trois plans. La contradiction initiale empêchait de relier l'azote atmosphérique et l'azote pur, parce que l'argon, qui les médiatise, était ignoré. L'invention a pour effet d'unir intellectuellement ces trois termes, d'établir entre eux une continuité. L'esprit comprend comment par analyse il peut passer de l'azote atmosphérique à l'azote pur par élimination de l'argon, parce qu'il peut synthétiquement procéder des éléments du mélange au mélange. Mais l'identité, suivant laquelle l'esprit peut circuler dans les deux sens, n'est que par abstraction séparable de l'invention qui l'a établie et qui l'utilisera. Un nouveau trait de l'esprit est ; mais il y aurait trahison

de l'esprit à oublier, à propos de l'inventé, l'invention antérieure et postérieure.

Cette continuité intellectuelle soutient une continuité matérielle. Le succès de Rayleigh et de Ramsay, s'il est objectivement une découverte, est pragmatiquement une fabrication. La réalité communicable de leur œuvre est dans le mécanisme technique, par lequel il devient possible de trouver dans l'atmosphère une source pratiquement inépuisable d'argon. En résolvant une contradiction intellectuelle, les deux savants ont donné une solution partielle à la contradiction que l'espace oppose à notre besoin d'ubiquité. Que l'espace en effet soit pour l'esprit plus qu'une juxtaposition, que le sens commun en exprime faussement la nature, en le traitant comme un milieu, c'est ce que vérifie le mieux ce fait universel, que la plus grande partie de notre puissance industrielle est employée, non à produire, mais à transporter. Aller d'un point à un autre, ne serait-ce que pour les fixer par la vue, coûte toujours. Il doit en résulter que l'une des missions de la recherche scientifique est de permettre l'exploitation des minerais omniprésents, comme l'air. A cette tâche, a satisfait pour une part l'isolement de l'argon.

La continuité technique, que Rayleigh et Ramsay ont instituée entre l'argon atmosphérique et l'argon isolé en laboratoire, à son tour s'incorpore dans une tradition sociale. Comme l'objectivité intellectuelle dans l'objectivité physique, celle-ci se poursuit dans l'objectivité sociologique. On ne peut réaliser l'objet en dehors des consciences parce qu'il participe à la singularité de toutes ; mais elles doivent coïncider en lui. Par l'imitation de la technique, qui sert à produire l'argon, se formera une industrie, qui prolongera la nature, comme celle-ci prolonge les idées. La société est le produit de l'invention individuelle, elle doit toujours être refaite par la moralité.

3^o Mais ni les idées, ni la nature saisie dans les perceptions, ni l'organisation sociale ne seraient objectives, si cette objectivité ne possédait de fécondité, ne pouvait porter

une action ultérieure. L'isolement de l'argon va se présenter comme un résultat réel en ce troisième sens qu'il va ouvrir devant l'esprit un éventail de perspectives nouvelles, puisque la connaissance de l'argon inaugurerait la connaissance et l'exploitation des gaz lourds de l'air.

Satisfaction subjective, continuité théorique, technique et sociale, fécondité intellectuelle et industrielle sont les trois aspects de la réalité, que la science obtient. Qu'elle doive rester partielle, provisoire, sporadique, cela limite le prix de l'invention, mais ne la supprime pas.

C'est dès les travaux, qui achèvent l'isolement de l'argon, que l'exploitation du succès s'amorce. Classer, c'est déjà relier ; il suffira d'approfondir l'analogie des termes, rapprochés par la classification, pour dégager des lois nouvelles. Inutile, si elle prétend clore la recherche, précieuse si elle la sollicite, en faisant saillir la contradiction entre la différence et l'identité des termes classés. La détermination des propriétés de l'argon va permettre sa comparaison avec les autres éléments. Une autre unité, plus profonde, inspire la chimie, que celle de l'identité de chaque espèce chimique, c'est l'identité des espèces chimiques entre elles. L'hypothèse, suggérée à Proust par la constatation d'ailleurs inexacte que les poids atomiques des corps simples seraient des multiples de celui de l'hydrogène, aboutit de notre temps, après des vicissitudes, qui ne sont certainement pas terminées, puisque le conflit entre l'hétérogénéité et l'homogénéité anime la science, aux constructions de Moseley. L'une des péripéties importantes de ce procès de réduction a été la constitution des classifications périodiques. Celle de Mendeleïeff a inspiré toutes les réflexions de Ramsay issues de la découverte de l'argon.

Après qu'il a échoué dans une tentative pour liquéfier l'argon à -90° sous 100 atmosphères, il en envoie un échantillon très pur à Olszewski, qui détermine ses points d'ébullition et de fusion¹. Cette détermination

1. K. Olszewski. *La liquéfaction et la solidification de l'argon*, in *Rev. génér. sc.* 1895, pp. 101-103.

confirme la pureté de l'argon, qui aurait pu être un mélange. La mesure du rapport des chaleurs spécifiques à pression constante et à volume constant, qui peut être déduite de la vitesse du son dans un gaz, permet de le rapprocher de la vapeur de mercure, dont la molécule est monoatomique. La vapeur de mercure à 800° est inactive comme l'argon. Par accumulation de raisons, Rayleigh et Ramsay conjecturent que l'argon doit appartenir à un huitième groupe de Mendeleieff. Exemple précis d'arrêt intellectuel : l'hypothèse que l'argon révèle une famille de corps déçoit de ne pouvoir l'inventorier. *L'esprit ne subit plus la pression d'une contradiction, il va au-devant d'elle.* Elle lui donnera le néon, le krypton et le xénon. Nous ne retiendrons que quelques détails de cette recherche.

En collaboration avec Travers¹, Ramsay fait évaporer lentement une masse de 750 centimètres d'air liquide, recueille le gaz provenant du résidu de 10 centimètres cubes, le purge d'oxygène et d'azote et obtient finalement un mélange, où le spectre de l'argon est associé à un spectre encore inconnu. Baly en précise les raies, qui l'individualisent. C'était un gaz plus lourd que l'argon, moins volatil que l'azote, l'oxygène et l'argon, et, d'après le rapport de ses deux chaleurs spécifiques, monoatomique. Ils l'appelèrent le krypton.

Parmi les lignes mesurées par Baly, se trouvait une ligne verte très brillante de longueur d'onde 5570.5 dont, dans la semaine qui suivit, Huggins et Schuster lui signalèrent la coïncidence avec une ligne reconnue dans l'aurore boréale. L'hypothèse, que l'aurore doit être produite par des décharges électriques, dans des couches supérieures de l'atmosphère, à travers un gaz contenant beaucoup de krypton, ouvrait la possibilité de fabriquer une imitation de l'aurore. Si j'ai indiqué ce développement nouveau des travaux de Ramsay, c'est qu'il marque nettement comment

1. W. Ramsay et Morris W. Travers. *Sur un nouvel élément constituant de l'air atmosphérique. Journal de physique*, 3^e série, t. VII, 1898. p. 393.

ne se fait pas le progrès scientifique. Que la recherche tisse des liens entre des faits indépendants et qu'à la limite, ces faits ne soient que les intersections de ces rapports, cela vérifie que la systématisation est le but du travail. Mais *cette systématisation ne résulte pas de l'épanouissement d'une déduction, qui, sans solution de continuité, ferait sortir d'une vérité ses conséquences.* Ce qui s'enchaîne linéairement, ce ne sont pas les affirmations, mais les contradictions. L'idée paraît un pont entre deux trous. A peine le krypton, reconnu dans l'aurore boréale, Ramsay s'étonne que le krypton, si peu important dans l'atmosphère, impose son spectre. Au cours de la recherche, il y a construction de vérités obtenues, mais la construction n'est pas logique au sens où la nécessité porterait *sans secousse* l'esprit d'une vérité à l'autre ; et si la déduction intervient, même souvent, ce n'est pas comme le moyen exclusif d'établir la vérité, c'est comme un adjuvant, indispensable certes, mais dont le mouvement subit l'attrait de centres inconnus, qui font son intérêt. Dans la recherche psychologique, comme dans l'exposition logique, s'opère une médiation ; mais s'il est vrai que la justification du résultat ne pourra se passer d'un moyen terme, *celui-ci est d'abord inconnu et le problème est de le trouver* : l'esprit ne le trouverait pas s'il ne souffrait d'en manquer, et il y a plus dans cette souffrance qu'une absence. Comme un commandant de compagnie devant sa compagnie incomplète, il voit les manques et en est déçu. On pourrait résumer cette constatation en disant que ce ne sont pas les liens qui font la convection, que c'est la convection qui fait les liens ; mais sans doute convient-il mieux, dans ce travail, de ne sacrifier ni les conditions objectives de possibilité ni l'action volontaire. Elles sont sur le même plan et en relation.

Il en résulte la possibilité d'erreurs. La suite admirable des succès de Ramsay trouve la contre-épreuve de sa valeur dans l'erreur du métargon, puisque *cette erreur vérifie ce qu'il y a de liberté dans la volonté d'objectivité.* Au cours d'une de ses analyses, postérieures à la détermination de l'argon,

il avait reconnu, dans le vert et le violet, des lignes qui n'appartenaient pas au spectre de l'argon. Cette même partialité pour le rationnel, qui le poussait à déployer la gamme des gaz lourds de l'air, lui fit accepter un gaz nouveau, qu'il appela le métargon. Mais ce sont les mêmes méthodes, sinon le même emploi, qui font réussir et échouer ; et le progrès de l'étude ne confirma pas son existence. Non que les lignes observées n'y fussent pas : tout donné en tant que tel est vrai. Mais Ramsay avait utilisé, au cours de son expérience, une qualité de phosphore qui devait contenir une certaine combinaison du carbone, puisque le spectre, qui apparut à une pression assez élevée, était celui de l'oxyde de carbone. Nulle part ne se vérifie mieux l'idée que le vrai est ce que l'avenir consolidera. *Il n'y a pas de critère crucial du vrai, parce que le signe du vrai lui est historiquement postérieur.* Rien n'est vrai que par l'acte de foi qui pose sa fécondité indéfinie ; mais, dans cet acte de foi, la raison est tout entière, car nous ne pourrions concevoir qu'un avant fût confirmé ou démenti par un après, si nous n'y impliquions le position d'un principe éternel, qui rende la succession possible et inépuisable.

On défigurerait cette raison, si on la séparait de la volonté d'expansion de l'esprit, qui assure sa fécondité. L'impression la plus forte, que laisse la familiarité avec les démarches de ce savant, qui a lui-même dépeint son âme d'enfant comme celle d'un paresseux et d'un songeur, c'est la hardiesse, prudente, mais illimitée de l'imagination, avec laquelle il élargit son travail de laboratoire jusqu'à la conquête des réalités les plus lointaines. On ne force pas les faits en y pressentant la connexion contemporaine entre la microphysique de l'atome, que Ramsay a préparée par l'étude de l'hélium, auquel ses travaux aboutissent, et l'astrophysique. Janssen avait reconnu une ligne D du spectre solaire. Étudiée par Frankland et Lockyer, elle fut attribuée à un corps appelé hélium. Il fallait le faire descendre du ciel sur la terre. Déjà Schiaparelli l'avait signalé dans une fumée du Vésuve. Mais connaître, c'est manier. Tant que le

moi ne s'est pas assuré la domination d'un objet, celui-ci n'est pas. Il commence d'être par l'utilisation intellectuelle, il arrive à la densité de la connaissance sensible par le maniement pratique. L'attention de Ramsay est attirée sur un traité de Hillebrand, où celui-ci indique que des minerais d'uranium émettent des gaz. Il traite 30 grammes de clévéite avec de l'acide sulfurique dilué et l'obtient. C'était le commencement de cette chasse à l'hélium, que ses propriétés nous rendent si désirable pour l'aérostation. Avec la domestication de l'hélium, se terminait l'œuvre, entreprise sans avoir été pressentie autrement que par la contradiction d'où elle devait sortir. Le huitième groupe de la classification de Mendeleïeff, le plus inactif chimiquement, s'étalait de l'hélium (p. atom. 4) au xénon (128), par le néon (20), l'argon (40) et le krypton (82).

J. *La limitation du savoir.* — La recherche est partie de la contradiction ; celle-ci a interdit, pendant que le travail se poursuivait, que la certitude dispensât jamais de douter ; elle prolonge son influence sur le résultat même, en empêchant de lui attribuer une valeur absolue. Le savoir obtenu restera comme suspendu entre l'éternité de la vérité, à laquelle son intelligibilité relative le rattache, et la singularité de l'histoire, auquel il appartient par sa date, les modes momentanés de son expression, l'actualité de ses effets dans les consciences. Symbole de la philosophie contemporaine qui cherche sa voie entre l'éléatisme et l'héraclitisme. Penser en effet, c'est sortir d'une vérité vers une autre ; mais on le peut de deux manières : en allant de cette vérité à celles avec lesquelles elle tend à constituer un système éternel, comme ici de la famille de l'hélium aux autres familles de la classification de Mendeleïeff devenue le plan de la nature chimique ; ou en la reliant par continuité psychologique aux affirmations antécédentes ou conséquentes, comme on peut intercaler l'œuvre de Ramsay entre l'exploration de notre environnement chimique, commencée par Lavoisier et Priestley, et la physique contemporaine de l'atome, fondée par l'hypothèse de Ruther-

ford et de Bohr. Ces deux attitudes s'opposent comme l'identité du logique et l'identité du fait, on pourrait dire l'identité du même dans l'autre, l'identité qui réduit ; et l'identité de l'autre contre l'autre et le même, l'identité qui sépare. Être, cela veut dire se retrouver en tout, ou se distinguer de tout, singularité du nécessaire ou nécessité du singulier.

Impossible, dans l'interprétation du savoir scientifique, de sacrifier l'une de ces attitudes à l'autre, le nécessitarisme à l'historisme ou l'historisme au nécessitarisme. Que Ramsay ait un jour isolé un corps, offrant un spectre propre à l'analyse, c'est une vérité, qui ne peut être historique qu'en étant éternelle. Si loin qu'on porte le continuentisme, un fait ne peut être vrai qu'en étant plus qu'un fait ; et la théorie systématique de l'argon doit révéler et envelopper, si confusément qu'on veuille l'admettre pour sauvegarder l'avenir de la science, des rapports objectifs, qui seront à travers le temps et l'espace des conditions d'actions réussies. A vider l'histoire, des lois, on supprimerait la science ; et on supprimerait aussi l'histoire qui ne peut se définir qu'en contradiction avec elle.

Corrélativement, on ne peut concevoir la vérité comme un système effectué, dont le savant acquerrait éventuellement la connaissance par découverte, car il est impossible de méconnaître la nouveauté posée par toute invention scientifique. Quand les deux chimistes communiquèrent le résultat de leur recherche à la Société Royale de Londres, un assistant demanda par humour si « l'honorable M. Ramsay avait aussi découvert le nom du nouveau gaz ». Non seulement Ramsay a inventé ce nom, mais il a inventé la technique pour produire l'argon en laboratoire, et il a inventé l'argon en laboratoire lui-même, qui en reçoit des propriétés nouvelles. On serait encore victime de l'abstraction identitaire et l'on reviendrait à l'atomisme, qui joue aux osselets, si l'on confondait l'argon mélangé à l'air avec l'argon isolé, qui reçoit de sa relation avec des circonstances nouvelles l'aptitude à produire des effets nouveaux. De

la recherche scientifique, résulte une créature ; et si le savant le méconnaît, c'est que, laissant les applications à la technique, il n'est savant qu'en tant que, se retournant par l'analyse sur les produits de son activité, il n'en retient que les caractères, par lesquels ils s'identifient à des objets observés hors du laboratoire et auxquels il donne le même nom. Que Rayleigh et Ramsay se fussent abstenus de résoudre la contradiction proposée, une technique nouvelle et son produit eussent manqué d'apparaître. L'activité, qui engendre un être dont l'existence était contingente, est une création ; même si des lois lui fournissent son contenu objectif.

Que cette opposition entre la systématique, indispensable à la vérité, et la contingence, indispensable pour que la science ait une histoire et procède du savant, soit contradictoire, c'est précisément ce qu'a vérifié le *factum movens*, qui démentait le principe de l'identité des espèces chimiques par la dualité des densités de l'azote. Les deux savants ont résolu cette contradiction particulière ; mais ils auraient achevé le savoir, si la contradiction générale entre système et histoire avait été résolue par eux. Pour que la vérité qu'ils ont découverte fût définitive, il faudrait que la vérité totale fût connue, car, si vérité équivaut à systématique, n'importe quel changement intervenant dans le reste du savoir doit réagir sur elle. C'est pourquoi aucune vérité scientifique ne peut qu'être qu'à *peu près* vraie. Mais si cet à peu près permet une évolution ultérieure, il comporte aussi des degrés, et l'on pourra croire que certaines vérités sont *plus près* de la vérité absolue que d'autres. L'historisme pur, qui livre la science à l'histoire, en fait une évolution sans valeur, l'intellectualisme pur, qui confond la science avec un être systématisé, la rend incapable d'évoluer et supprime l'invention scientifique. Mais le savant croit, et par là il enseigne la moralité, que tout se passe comme si le progrès scientifique engendrait une vérité de plus en plus solide. Sans doute l'œuvre de Ramsay ne sera plus intacte dans une science plus avancée, car le dévelop-

pement du savoir doit réagir sur toutes ses parties et les défigurer. Mais, ou elle n'est qu'un épisode d'une aventure sans valeur morale, ou il faut croire qu'une intelligence plus perspicace que le nôtre discernerait l'identité, qui la prolongera dans des parties de tout savoir ultérieur. Que nous ne le puissions nous-mêmes, nous ne devons pas nous en étonner, car posséder une partie *définitive* du savoir complet, serait le posséder lui-même ; et la vie scientifique ne peut se poursuivre qu'à la condition que son but ne se substitue pas à elle.

En d'autres termes, on imagine le savoir complet comme un tableau spatial, par exemple une classification sur une page d'un livre, où toutes les vérités, arithmétiquement distinctes, se juxtaposeraient dans un ensemble, où des traits les réuniraient. La vérité de l'argon trouvé par Ramsay n'en serait qu'un morceau isolé. Mais d'abord en brisant, par une connaissance partielle, les connexions d'une vérité avec les autres, on doit l'altérer. Ce que pense Ramsay, et quiconque s'identifie avec lui par sympathie, ne doit pas être absolument identique avec ce qu'on suppose lui correspondre dans la vérité complète. Vérité partielle est contradictoire. Le progrès scientifique ne peut pas n'être qu'additif. En effet l'addition ne construit pas, tant que le total ne confond pas les éléments. $1 + 1$ ne deviennent 2 qu'à la condition que les deux 1 ne se posent plus à côté l'un de l'autre. Si c'est vrai déjà de la quantité, à plus forte raison de la qualité, toujours simple, si synthétique soit-elle ; et de toute représentation du moi, que le moi doit intégrer pour qu'elle soit.

Il en résulte que la vérité absolue ne peut être une multiplicité, dont les termes seraient mutuellement extérieurs et de l'un à l'autre déductibles. La déduction ne peut jamais être qu'un périple autour du réel. Toutes les idées, qu'elle égrène, doivent se confondre dans une identité, qui, pour inclure une richesse infinie, ne peut être connue que par une intuition qualitative, comme un foyer éblouissant qui repousse le regard par son éclat après l'avoir attiré par lui.

En attribuant la vérité à un résultat scientifique, on ne peut donc signifier qu'une idée, c'est qu'il converge avec tous les autres vers un point où il s'identifierait avec eux, de sorte que l'idée abstraite de vérité y recevrait tout le contenu dont elle est capable. Mais, comme ce contenu dépasse toute limitation possible, la vérité absolue n'est que la forme intellectuelle de l'idéal. De même que le devoir exige qu'on fasse plus que le devoir, la vérité promet, dans un résultat, plus que ce résultat. Les chimistes, qui suivront Ramsay, devront tenir compte, dans les théories que de nouvelles contradictions leur inspireront, de ce qu'il a établi. Comme la contradiction exclut la certitude, la certitude exclurait la moralité ; mais cette même contradiction et cette même moralité, qui excluent la certitude, en impliquent le principe. Pour que le devoir scientifique et universellement le devoir soit, nous devons avoir l'idée de la certitude, identique à la certitude abstraite, pouvoir nous approcher de la certitude concrète et n'y pas atteindre. Le savoir ne se distingue de la croyance que comme le plus ou le mieux de ce qui lui est inférieur. Comme ces pauvres gens à qui il manque toujours un sou pour en faire quatre, il nous manque toujours quelque chose pour avoir l'absolu. Mais les pauvres gens ont leur pauvreté, qui est l'impatience d'en sortir. Comme eux le savant est avide d'intelligibilité ; mais son ignorance croîtra avec son intelligence. Avec elles, la limitation du savoir, la contradiction, motrice de la recherche.

C'est ce que vérifie la postérité de la découverte de l'argon. Le tableau de Mendeleïeff complété par Ramsay provoquera un fait scientifiquement intéressant le jour où il sera reconnu que l'hélium n'a pas un poids atomique exactement quadruple de celui de l'hydrogène. Dans ce hiatus, la physique contemporaine, renversant encore une fois un échec en succès, trouvera la source de la radioactivité solaire. L'œuvre de Rayleigh et Ramsay a conduit d'une contradiction à une autre. Intéressant à deux sens, dont il faut maintenir l'originalité : satisfaisant et provoquant. L'argent, qui

satisfait l'avare, provoque le dépensier. Le scepticisme est deux fois faux : il méconnaît le bien de la possession et le bonheur de l'invention.

Si l'œuvre de Rayleigh et de Ramsay a été un chaînon nécessaire entre les travaux de Cavendish et les travaux contemporains, nous sommes contraints de croire qu'une *direction rationnelle* joint le passé de la science à son avenir. La science aurait-elle aucune valeur de vérité sans elle ? Cela ne veut pas dire que nous puissions l'admettre comme une certitude vérifiée par l'expression que nous pourrions lui donner, si nous l'avions dégagée. Il faut en effet à une conscience limitée, pour qu'elle puisse connaître le passé, que l'avenir en ait poursuivi les indications. Le passé ne s'est pas connu comme passé, sinon par un pressentiment très vague de l'avenir ; et l'histoire qui le connaît, quand elle est faite, est l'œuvre d'un adulte, qui comprend son enfance par ce qu'il est devenu. Ainsi l'exige la relation, constitutive de tout objet. C'est l'historien qui prête à l'histoire sa direction ; et quand l'historien est une conscience limitée, cette direction ne peut être assignée qu'hypothétiquement. Pour Bossuet, l'histoire universelle a mûri le christianisme, la monarchie absolue et son prédicateur, pour Hegel, l'hégélianisme, pour Comte, le positivisme, pour Lénine, Lénine. Autant d'options concrètes. Chaque historien construit l'histoire avec sa personnalité morale. Il n'y aurait que Dieu à pouvoir décider entre eux. Faute de ce recours, qui est refusé à tous, puisque chacun ne peut recevoir de révélation qu'en se la traduisant dans les formes de son esprit particulier, le savoir doit attendre la connaissance de la direction qui l'inspire, de ses progrès mêmes ; et la métaphysique se construit, en insérant de plus en plus de traits dans l'image abstraite, que la conscience se fait de son essence. Le savant oppose la foi dans la raison aux démentis de la raison. Il supplée à la certitude par l'idée de la certitude, mais pour en faire le principe de son effort vers elle.

K. *L'efficacité religieuse de la découverte.* — Il serait par conséquent injuste de ne pas souligner le mérite essentiel

du succès de Ramsay, en montrant enfin dans son œuvre la médiation psychologique, par laquelle sa conscience opérante s'est offerte aux autres, pour exercer sur elles une contagion d'entraînement. Si les vérités et les choses ne sont que des points d'intersection entre les esprits, la connaissance ne peut être que la connaissance de la connaissance. Comprendre ne peut être que revenir, par une sympathie d'autant plus pénétrante que son information sera plus complète, vers le mouvement concret de conscience par lequel un autre a engendré un acte. Que cet effort encore ne doive pas pouvoir aboutir, que nous ne puissions atteindre à ce point où, pour aller jusqu'à la limite, toutes les personnes vivraient en une, que la contradiction maintienne entre les esprits une démarcation comparable à celle qu'elle maintient entre les idées, c'est, causalement, que l'identité ne doit pas supprimer la distinction, finalement, que la sympathie, à moins d'être une scolastique du cœur et une matérialisation du patient de la contagion par l'agent, doit servir sa puissance originale de création. Ramsay lui-même a rappelé que les leçons, où Thomson mettait ses enseignements moins que son exemple, lui avaient ouvert la voie de la recherche et de la découverte scientifique. A nouveau, par une opération où la duplication du sentiment par le sentiment subjective la duplication de l'idée par l'idée, il vérifie comment l'invention scientifique peut engendrer l'éducation. La recherche physique est une expérimentation morale. C'est ce qui va nous permettre de passer de cet exemple, où une contradiction particulière a suscité une construction particulière, par la médiation d'une analyse à une description générale de l'expérience morale. Nous devons auparavant autoriser ce passage.

17. RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET EXPÉRIENCE MORALE.

— Il arrive fréquemment qu'on confonde, dans le terme *impliquer*, deux sens différents et même opposés, qui sont *contenir* et *exiger*. L'action, par laquelle l'esprit reconnaît ce qu'une vérité implique, est, tantôt une explication c'est-

à-dire une analyse, soucieuse de maintenir les liens entre les éléments qu'elle révèle, tantôt un développement c'est-à-dire une synthèse, qui déploie une notion pour obtenir, soit ce qui l'applique, soit ce qui s'ajoute corrélativement à elle. Par exemple 3 contient 2 et exige 4. — Une philosophie analytique, de cela seulement qu'elle s'arrête à l'impliqué, au sens de contenu, le réalise. En décrivant l'exemple de Rayleigh et Ramsay, c'est-à-dire en dégageant de cette expérience intellectuelle les mouvements, qui nous ont paru lui être essentiels, nous n'avons pas eu l'intention de les immobiliser, mais d'y chercher, en les prolongeant et en les spécifiant, le schéma originant des principales formes de la moralité. Une induction réflexive doit nous donner, *non un système, mais un dynamisme*. Pour ainsi dire en ne changeant que les proportions, suivant lesquelles s'articulent les éléments de cette recherche scientifique, n'est-il pas possible de reconstruire les plus profondes des formes de la vie morale ? C'est notre espérance.

Nous ne pouvons la convertir en intention sans avoir écarté, au moins rapidement, les objections, dont le principe consiste à *opposer la science et la morale comme des termes antagonistes et incapables de se construire*. Par souci d'éviter la confusion de la nécessité et de l'obligation dans la notion de réalité, qui supprimerait l'obligation, des moralistes ont souligné l'irréductibilité du normatif au spéculatif, des jugements de valeur aux jugements de réalité. Comment, dit-on, la science pourrait-elle nous instruire sur la morale et la moralité ? La science est la connaissance de ce qui est, et, dans ce qui est, de ce qui ne peut pas ne pas être ; la morale, de ce qui doit être, de ce qui peut ne pas être, puisqu'il n'y aurait pas lieu de l'ordonner, si le cours objectif des événements devait le produire nécessairement comme un effet. Dans la science, la morale ne peut être qu'une intruse. Pourquoi louer ou blâmer ce qui est ? Rien de plus stérile qu'une morale rétrospective. Corrélativement, il ne peut y avoir de science de l'idéal. Comment trouver l'être

de ce qui n'est pas, la nécessité de ce qui peut ne pas être réalisé ? Rien de plus fictif qu'une science imaginaire.

De cet antagonisme, on doit aboutir à des conclusions hostiles. Le scientisme, optant pour le premier des termes de la contradiction, supprimera la morale. Il dégradera son objet en rabaissant, par réduction successive, la moralité à la morale, celle-ci aux mœurs, les mœurs à leurs lois, où il prétendra retrouver le réel. Contre quoi le moralisme tendra à discréditer la science, en l'accusant de sacrifier le devoir à la nature. L'une des deux fonctions de l'esprit cherchera la pureté de son essence dans l'anéantissement de l'autre ; comme il arrive toujours quand l'esprit, cherchant l'unité par l'aveuglement et la partialité, au lieu de la produire par la construction, évite la peine qu'il faut pour résoudre une contradiction, en optant arbitrairement pour l'un des contradictoires.

Écartons *d'abord*, dans l'examen de cette objection, le réalisme naïf, qui consisterait à confondre la science et la morale avec leurs produits respectifs, la science faite, la morale formulée dans un catéchisme. L'activité scientifique et l'activité éthique, celle du moraliste, s'opposent corrélativement comme une reconstruction et une préconstruction. Il y a deux espèces de plan, celui de Paris reproduit une ville construite, celui d'un architecte esquisse un édifice à construire. Comprendre, comme le veut le savant, c'est refaire un objet pour avoir souffert, soit de ce qu'il est, dans l'accident, soit de ce qu'il n'est pas, dans l'arrêt ; ordonner, c'est proposer à soi-même ou à autrui, à partir d'un conflit, un objet à faire. La science porte sur le réalisé, la morale sur le réalisable. Elles ne s'opposent pas absolument, car une identité les unit : toutes deux sont des opérations constructives, qui seraient inconcevables sans le devoir et le pouvoir d'unifier ; mais elles s'opposent relativement par rapport au présent, qui est le point où la volonté s'insère dans le temps ; ce qui fait qu'une philosophie de l'éternel les confond. Si par exemple je détermine les conditions de la guerre, c'est que je me transporte par la

pensée vers une fin arbitraire du temps, pour comprendre comment, à partir des lois éternelles, la guerre devait itérativement se reproduire au cours de l'histoire ; si au contraire je prononce sur la valeur de la guerre, c'est que je me ramène par une fiction rétrospective, à une origine imaginaire des temps, pour prononcer sur la manière dont l'histoire devait être voulue. La réalité est le principe de la valeur, la valeur la fécondité de la réalité.

En effet les contradictions que nous devons résoudre sont de deux espèces. Les unes, plus subies que désirées, nous font ressentir comment la réalité pèse sur nous. C'est ce qu'on peut appeler *les contradictions de chute*, comme est une maladie qui vient traverser, interrompre, retarder l'achèvement d'une entreprise. La volonté n'y est pas moindre que dans l'entreprise, puisqu'on peut se livrer à la maladie au lieu d'en chercher la guérison ; mais elle a été contrainte par l'événement d'abaisser son idéal, de même que l'homme, qui a glissé, doit remonter. — Les autres, plus sollicitées que rencontrées, nous font vérifier notre supériorité sur la nature. Ce sont *les contradictions de conquête*, par exemple les projets d'un convalescent. L'obstacle n'y est pas moindre que dans la maladie, mais il n'apparaît qu'à raison de la décision de l'aborder. La volonté a élevé son idéal. L'automatisation des habitudes contractées fait que les contradictions de conquête deviennent, par le progrès de la conscience, des contradictions de chute. Comme elles s'opposent, s'opposent la science et la morale.

La *seconde* réponse consiste, après avoir distingué morale et science, à les distinguer toutes deux de la moralité. Il ne suffit pas en effet, pour fonder cette distinction, d'avoir inséré dans la définition de la science et de l'éthique ce qu'il faut d'activité pour les empêcher de se perdre dans l'objet ; l'une et l'autre restent des types généraux d'activité, qui pour cette raison ne peuvent se confondre avec l'activité la plus réelle. La moralité se distingue d'eux en ce qu'elle enveloppe l'intervention d'un moi personnel, nominatif,

mieux, d'un *je* aux prises avec une situation singulière. Le jugement de moralité est le jugement suprême, par lequel quelqu'un, qui n'est pas n'importe qui, compose un jugement de réalité et un jugement de valeur dans une action qui les dépasse. L'homme d'état, qui, utilisant sa connaissance des conditions de la guerre, adhérant à sa condamnation morale, y ajoutant la considération de tous les facteurs empiriques qu'il y faut, réussit à empêcher une guerre, est un technicien, un moraliste, mais par-dessus tout il est moral. Car, de même que cette activité, qui fait d'une cause la génératrice de ses effets, est incluse dans l'activité d'un mécanisme empirique qui fabrique un produit utile, toutes deux ne se réalisent que par et pour l'activité d'un moi inventant le bien.

A prendre la conscience nette de ce que la moralité apporte de nouveau en tout ce qu'elle anime, on évite à la fois de l'exclure de l'invention scientifique et de l'y confondre. — Vérifions la première thèse. Rien ne sert d'objecter que *le fait* d'où part la recherche lui est donné, que le savant y sent la nécessité, qu'il ne dépend pas de lui de le faire ce qu'il est ; qu'au contraire le bien qui doit être créé procède de l'obligation, ne se réalisera que par le consentement du moi. Cette critique, qui suppose un réalisme de la science, est démentie par tout savant qui prend conscience de lui-même. Car s'il y a une vérité que l'épistémologie de ce temps ait établie, que confirme l'exemple de Rayleigh, c'est que tout savant doit à quelque degré se faire ses faits, qu'il y contamine une impression psychologique et des postulats, que celle-là suppose son attention, ceux-ci des décrets, que l'art d'inventer y commence. Le fait du savant, ce n'est pas n'importe quel fait, c'est le fait vrai ; et *le fait vrai*, au cours d'une vie scientifique qui ne doit pas s'achever, c'est *le fait qu'il juge intéressant pour lui, susceptible d'être construit avec d'autres ou d'y conduire, le fait auquel il fait crédit*. Un jugement de fait sera un jugement de réalité pour celui qui appliquera la science ; pour celui qui l'invente, c'est un jugement de valeur. Quand

Loeb¹, polémiqueant contre Jennings, revendique pour tout chercheur le droit de se choisir « un bon matériel », il recommande expressément au savant d'accueillir ou de repousser, d'exprimer ou d'altérer le fait à son gré, *pourvu que ce soit sincèrement*. Son initiative sera jugée par l'efficacité de la théorie qu'il réussira à construire. Nous avons vu Rayleigh et Ramsay choisir, entre les faits inattendus, ceux qu'ils tiennent pour consistants et dont ils font le principe de leur recherche ou une condition de la solution, et ceux qu'ils rejettent comme négligeables. Le succès a ratifié leur choix. Mais si ce choix a pu être un bon choix, c'est qu'il était un choix. D'autres ont abouti à des erreurs et ont manqué des découvertes parce qu'ils ont mal choisi.

Trouvera-t-on dans *les théories* cette contrainte sans appel qui empêcherait de reconnaître dans la recherche scientifique une recherche morale ? Comme les faits, elles s'offrent, elles ne s'imposent pas, parce qu'elles doivent participer à l'aléa des faits, leur corrélatif. Tant qu'une théorie n'a pas reçu la matière empirique qui doit la vérifier (et aucune vérification n'est complète), elle n'est qu'un postulat. Même les axiomes, autres que le devoir d'exclure la contradiction, ne peuvent intervenir que si le savant postule l'opportunité de leur emploi. Puisque l'échec initial de toute recherche scientifique est une incohérence entre une idée et un fait, il laisse à choisir entre ces deux partis de tourner le fait contre l'idée ou l'idée contre le fait. Rayleigh et Ramsay ont tourné le principe de l'identité des espèces chimiques contre la dualité des azotes, Einstein, les aberrations du périhélie de Mercure et la pesanteur de la lumière contre les principes de la mécanique newtonienne. Certains préféreront les décrets profonds du génie qui reconstruira une science entière à partir d'idées de fécondité plus ample ; d'autres admireront davantage l'ingéniosité d'économie avec laquelle il ramènera à des lois admises les faits qui paraissaient d'abord les contredire le plus violemment.

1. Loeb. *La conception mécanique de la vie* (trad. Mouton), Paris, Alcan, 1914, pp. 59, 73.

Les uns et les autres, à moins qu'on n'anticipe sur les résultats d'une recherche pour les supposer acquis dès son principe, s'accorderont à avouer que l'activité scientifique, comme n'importe quel art, doit soumettre au moi toutes les données intellectuelles ou sensibles, matérielles ou éthologiques, profondes ou singulières, dont il fera ses moyens ; et que par conséquent l'activité morale se trouve entière dans la recherche scientifique. Si on risque de l'y méconnaître, c'est qu'on oublie, devant le succès de ceux qui arrivent à un résultat, les tentatives de ceux qui l'ont manqué. Il y a pire que l'échec, car alternativement échouer et réussir, c'est vivre. L'anéantissement, la volatilisation, l'avortement des efforts en un rien, à la limite le suicide, témoignent de notre liberté au moment où nous en méusons. L'insuccès du métargon a vérifié le mérite de Ramsay.

Est-ce à dire qu'en reconnaissant la moralité dans la découverte de l'argon, nous devons la réduire à la moralité scientifique ? Comment serait-ce possible, si le propre de la moralité est d'être indéfiniment nouvelle, de cesser d'être au moment où elle s'identifierait à une chose, une loi, une habitude, à une spécification d'elle-même, de ne s'entretenir que par une renaissance ininterrompue, que la contradiction a pour destination de provoquer dans la conscience ? Si donc nous avons étudié l'exemple de Ramsay, ce n'est pas pour y arriver ; mais pour en partir. L'analyse d'une action morale, choisie par nous en vertu de ce droit de choix que nous venons de reconnaître au savant lui-même, n'a d'intérêt que pour nous amener à l'analyse générale des traits essentiels de la moralité, de même qu'à son tour celle-ci aura pour destination de permettre la généralisation des résultats obtenus et la production des inventions nouvelles.

En un mot, la singularité de la moralité est inséparable de son universalité. La même toujours, nouvelle toujours. Elle doit se reconnaître dans les actes les plus rudimentaires, que puissent produire des consciences inférieures, pourvu qu'ils enveloppent souffrance et invention d'un trait de structure objectif ; comme elle se renouvelle et se

complique, dans les actes les plus complexes d'une humanité civilisée. Aucune mentalité prélogique, car l'opération la plus simple, par laquelle un primitif invente un procédé de culture ou de chasse, est dans son fond identique à l'opération qui a produit la lampe à trois électrodes. Aucun règne des fins, car si toute œuvre n'est que par l'opération qui l'institue pour l'utiliser, aucune ne pourra dispenser n'importe quelle conscience, qui veuille ne pas déchoir, d'une opération nouvelle. Il n'y a pas d'âge avant la moralité, ni d'âge après elle. Des trois périodes de Comte et de Marx, une, la deuxième, est une crise. C'est la seule réelle, les autres ne sont que des fictions par lesquels ils lui assignent, conformément à des préférences qui ne s'avouent pas, des termes idéaux. — Mais au moment même où l'on affirme l'identité de la vie morale à travers son cours, il faut se garder d'y chercher une autre identité que l'identité d'un rythme, où la contradiction est faite pour provoquer l'invention. La conscience morale n'est ni inerte, ni capricieuse ; elle se construit. Son histoire n'est pas qu'une évolution, c'est un épanouissement, au cours duquel un présent se refait indéfiniment un passé de plus en plus profond et de plus en plus précis par la science et l'histoire, et s'invente incessamment par la morale un avenir de plus en plus fécond. La moralité est mieux qu'éternelle, elle est perpétuellement présente ; mais ce n'est pas la présence d'un spectacle, c'est celle d'une création.

18. QUE LA CONTRADICTION EST POUR NOUS. — Puisque la contradiction, par l'insuffisance du dogmatisme et par l'exemple de l'invention scientifique, nous est apparue comme la condition initiale de l'expérience morale, c'est elle dont nous devons d'abord chercher les traits généraux. Dès que l'invention s'amorcera, la conscience commencera de se déterminer, de se fixer. Elle est ici dans son inconsistance génétique, dans sa mutabilité germinale, on peut dire esprit pur. Quand l'invention se manifestera, même à l'inventeur, dans le secret de lui-même, il sera trop tard,

tout sera virtuellement fait. L'orientation de tout le reste aura été amorcée au sein de la contradiction. — Celle-ci offrirait-elle une matière à l'étude si, comme la logique l'exige, on la traitait comme un néant. En elle, semble-t-il, l'impossibilité d'unir entraîne l'impossibilité d'être. Comment ce qui n'est rien, ou mieux ce qui doit n'être rien, pourrait-il servir à quelque chose ? Voyons donc si et comment la contradiction est.

Il est classique de définir la contradiction, l'opposition absolue, celle de l'être et du non-être. Il semblerait même, puisque l'être et le non-être purs ne se posent que par leur opposition, que la contradiction les fasse apparaître en se posant. Mais le même acte qui les pose semble l'annihiler elle-même. En effet, à partir de cette définition qui la dissout, il est aisé de la réduire à rien. Si en effet on cherche ce qu'il y a de réalité dans l'opposition de deux contradictoires, entendus comme un positif et sa négation, un plein et son vide, cette réalité ne peut se trouver que dans le terme positif. Comme il ne peut atteindre à la positivité que par l'harmonie de ses éléments, s'il est complexe, et, s'il est simple, par l'exclusion de toute limite, ce ne peut être en lui que réside la contradiction. En toute rigueur, il l'exclut si complètement qu'il est l'Être total et infini, auquel l'être ne peut être refusé, même contesté, l'objet de l'argument ontologique. En dehors de lui, il n'y a que le terme négatif qui n'est rien ; en dehors d'eux, puisque la contradiction est analysée, il n'y a que leur juxtaposition, qui n'ajoute rien au terme objectif, qui ne remplit pas le vide du terme négatif. Voilà la contradiction anéantie. Le terme positif rejoint la réalité, à laquelle il appartient, qu'il constitue ; le reste est volatilisé. Tout ce qu'il y aurait de réalité dans la contradiction serait l'être ou le bien, qui, excluant la contradiction, la renverrait au néant.

Pour éviter cet anéantissement, corrélatif de la réalisation de l'être par substitution du pensé à la pensée, que l'analyse fait commettre, on est amené à souligner que la contradiction ne peut opposer que les prédicats d'un même sujet. Il

est contradictoire que je sois à la fois doutant et non-pensant, si le doute et la pensée sont indivisibles parce qu'ils sont intérieurs l'un à l'autre. Mais la difficulté n'est pas supprimée. Car ou le doute et la pensée ne font qu'un, si c'est la même chose de douter et de penser, cette contradiction entre douter et non-penser se ramène à l'opposition entre douter et ne pas douter, par suite à l'opposition entre l'être et le non-être. Le sujet grammatical est le témoin indifférent de la contradiction, elle se joue c'est-à-dire s'anéantit à son propos, mais il n'y peut rien. Il est contradictoire que le doute soit le non-doute, pour moi comme pour qui que ce soit, où que ce soit. Mais cette alternative paraît inacceptable, car le doute et la pensée doivent former deux notions différentes, pour que nous ayons pu les distinguer avant de les unir. Ce qui est alors contradictoire, c'est qu'ils soient affirmés comme inséparables par une pensée qui les sépare. Bref la vérité, c'est que le sujet qui juge, à l'occasion du sujet logique et grammatical, le sujet sentant, dont aucun sujet logique ne peut être qu'une projection, est divisé contre lui-même. Objectivement la contradiction se résout en une unité ou en une dualité; mais ni l'une ni l'autre n'est plus contradictoire.

Comment en effet la contradiction subsisterait-elle, si l'on remplaçait en elle l'ambiguïté de la pensée pensante par la fixité claire du pensé, où le non-pensable ne peut plus être ? Ce qui peut faire la contradiction, *ce n'est pas l'opposition de l'affirmé et du nié, c'est l'opposition de l'acte d'affirmer et de l'acte de nier*, c'est la présence, non d'un sujet objectif de la logique et du discours, mais d'un sujet pensant qui ne reste pensant qu'aussi longtemps qu'il n'a pas décidé s'il doit lier ou s'il ne doit pas lier tel terme à tel autre. Le Cogito cartésien indique un glissement possible par l'ambiguïté du mot cogito, qui, au moment où le doute le prépare par la conscience du doute, ne signifie que dubito; mais dans lequel le dogmatisme naît, parce qu'à la fin du doute, si l'on en peut sortir, il signifie affirmo. Que ce glissement doive être fait, nous ne chercherons pas à prétendre

autre chose ; mais il y a glissement. L'option morale y est tout entière. Le raisonnement de Descartes ne touchera pas le sceptique, qui ne veut pas réfléchir sur son doute et y découvrir le devoir, car ce qui lui plaît, par une perversité d'artiste qui n'aime plus que les dissonances non résolues, c'est d'osciller. Il affirme et nie tout à tour, en se sachant prêt à nier quand il affirme, prêt à affirmer quand il nie. La contradiction est le nom de ce flottement psychologique. Quand on en sort comme Descartes en posant l'être, on le supprime. Mais si le dogmatisme ne peut obtenir la certitude et n'indique qu'une direction vers elle, la suppression absolue de la contradiction par l'analyse ne peut être qu'une limite idéale.

L'associationnisme obéit à la même logique. Quand il réduit l'acte intellectuel, qui consiste à juger l'un du deux, à la constatation d'une contiguïté ordinaire entre deux termes, il résout la ressemblance entre les présentations successives des termes dans la somme d'une identité et de différences. D'où lui vient sa conviction ? Du flottement contradictoire dans son esprit entre l'unité et la diversité des semblables. Croire, c'est, à partir d'un doute, construire des termes, que l'analyse a distingués des autres et distendus entre eux. L'associationnisme croit aux semblables parce qu'il les a extraits de la ressemblance, à l'identité parce qu'il l'a extraite des semblables ; et il doit tenir pour objectif ce qu'il a objectivé. Il a raison, à condition que la réalité initiale de la contradiction, qui retardait et annonçait l'objectivation, ne soit pas méconnue, sous le prétexte qu'il n'en reste à la fin que l'un et le plusieurs juxtaposés. Percevoir une ressemblance, c'est douter s'il faut donner le même nom à deux objets ou deux noms différents. L'affirmation de la ressemblance sera une décision, qui tranchera le débat en faveur de l'identité de nom. Mais il arrive souvent que le débat est tranché en sens contraire ; et l'on n'a pas le droit d'appeler le doute initial d'un nom, qui ne lui convient que dans le cas où ce doute finit par l'affirmation d'identité. De ce dont celui qui l'éprouve,

ni personne ne peut dire s'il perçoit une identité ou des différences, parce qu'il tend en même temps à affirmer l'une ou à la nier en affirmant les autres, comment exprimer la nature, sinon en l'appelant contradiction ?

C'est la présence de la contradiction dans l'erreur, qui fait l'erreur. L'erreur est plus qu'un non-être objectif. On peut, par abstraction, la considérer comme telle. Elle devient une moindre vérité, signifiant un moindre bien; si j'ai quatre francs et crois en posséder cinq, ma croyance est vraie aux quatre cinquièmes. Mais aussi cinq francs forment un tout doué de propriétés, et ce tout me manque totalement, si je n'en ai que quatre. La perte d'un franc équivaut à la perte des cinq, si je dois acheter un objet de cinq francs. De même, quand l'erreur est une moindre vérité, c'est quand elle apparaît comme une partie distincte de la vérité totale où elle est contenue, c'est-à-dire quand elle se dissipe, presque au terme final du réveil. Mais elle était erreur avant de se dissiper. L'erreur de l'homme qui va acheter un objet de cinq francs, quand, croyant en posséder cinq, il n'en possède que quatre, c'est la contradiction entre ce qu'il entreprend et l'espoir de réussir. Elle lui apparaîtra au moment de payer; mais, comme il faut bien, si le concept d'objectivité n'est pas vide de sens, que nous ne puissions nous tromper avec la même candeur que nous voyons la vérité, la manifestation de la contradiction dans l'esprit devra avoir commencé par une préoccupation confuse de sa présence dans l'erreur. L'homme, qui marche en montagne, sent les variations de pente de la route; et il sent aussi quand elles provoquent le ralentissement ou la reprise de son effort. De même nous percevons obscurément quand nous cédon à un déterminisme intellectuel, au lieu de faire effort pour analyser le réalisé et construire le meilleur. Le sentiment très enveloppé que nous devrions réfléchir, quand nous affirmons et sacrifions à notre inertie présente le succès d'une action plus ou moins lointaine, est l'erreur. Il y a dans l'erreur plus qu'une vérité et un néant, il y a une aberration de la volonté. L'être et le non-être ne

sont pas mélangés, le sujet les confond ; et comme il confère l'unité à tout ce qu'il appréhende, il fait de leur union une contradiction. Union étrange, monstrueuse, parodie d'union, soit ; mais encore union, qui nous coûtera pour être réparée.

Quand on a renoncé à la philosophie de la nature pour la philosophie de la conscience, on ne peut anéantir la contradiction, car ce serait méconnaître la réalité de la souffrance. Or la première conclusion qu'autorise l'examen de nous-même, c'est qu'il nous est impossible de faire comme si la souffrance n'existait pas, parce que tout part historiquement de là. Si notre théorie de la réalité est incompatible avec la souffrance, ce n'est pas la souffrance qu'il faut nier, c'est notre théorie qu'il faut amender. La vie le confirme. Aucune théorie ne peut tenir si elle conduit à l'échec et à la souffrance. L'épreuve de toute philosophie est intime et affective. Ou la théorie réussira à dissiper la souffrance, et nous ne pourrions pas ne pas croire à la vérité ; ou elle échouera, et son échec la déconsidérera définitivement. La contradiction est maîtresse de vérité, la souffrance maîtresse de l'affirmation. Le stoicien souffrant, qui nie la réalité de la douleur, nie sa négation, par l'intensité avec laquelle il nie ; et la contradiction, qu'il surmonte, révèle sa présence à l'effort qu'il fait pour la surmonter.

Objectera-t-on enfin que la réalité qu'il faudrait attribuer à la contradiction échappe à la pensée, parce qu'elle est indéterminable ? C'est inexact. Nous distinguons une souffrance d'une autre : rien n'est si riche qualitativement que la douleur ; nous distinguons une contradiction d'une autre, et si la vie nous rejette de l'une à l'autre en restant si diverse, c'est que la singularité n'appartient pas moins à la contradiction qu'aux êtres que la moralité en fera sortir. Le néant ne possède aucune détermination. Une contradiction au contraire est déterminée par les termes qu'elle oppose, par la personne qu'elle affecte, par l'entourage où elle se situe, par la solution qu'elle appelle. Toute contradiction est telle contradiction ; elle implique des vérités, elle se

place à un moment de l'histoire, elle n'aurait pu venir avant le principe ou les termes en fonction desquels elle se pose, elle s'évanouira par la solution. Comme on dit l'effet Edison, on dit le problème de Molyneux. Comment traiter la contradiction comme un rien ? Si elle en était un, nous ne l'aurions pas nommée.

On peut soutenir certes qu'il y a du néant dans la contradiction, puisqu'il est déjà vrai que toute réalité, chose ou idée, que l'analyse découpe dans la totalité de l'être, étant limitée, participe au non-être. La contradiction, c'est sa solution niée. Mais d'abord ce néant n'est pas absolu ; en second lieu, à cause de la répugnance qu'il provoque en l'esprit, il mérite bien plutôt d'être appelé la nécessité sentie que l'absence d'être. Dans cette notion de nécessité, se confondent en effet deux acceptions, que l'expérience force à distinguer. La nécessité que nous pouvons appeler objective est *une nécessité de soutien*, elle nous porte, elle autorise le déterminisme objectif qui n'a fait que l'épanouir. Les lois sont les ressorts de mon être, elles se confondent avec moi ; par le concours de la gravitation, de la cohésion, de cent nécessités, dont l'être consiste à la limite en ce que je peux les ignorer, mon corps est situé à un certain point de l'univers et y fonctionne. Je respire en ignorant ou presque l'air que je respire. Je le connaîtrai quand il commencera à me manquer. A ce moment apparaît une autre nécessité, *la nécessité d'obstacle*, en tout contraire à la première ; elle nous menace, elle discrédite l'objectivisme en révélant l'incohérence de l'objet. Le heurt des lois me désorganise, il crée un non-moi, non seulement distinct de moi, mais hostile à moi. C'est la contradiction : avec le non-être elle a cela de commun qu'elle s'oppose à l'être, comme la guerre a cela de commun avec la défaite, qu'elle s'oppose à la victoire. Appelons la donc un vide, si nous voulons ; ce sera ce vide répulsif, sans lequel aucun des traits de la conscience ne peut être compris, si comprendre, ce n'est pas seulement démonter et reconstruire des machines que l'objet nous donnerait, comme nous faisons aux enfants,

mais sympathiser avec le besoin, sans lequel l'invention d'aucune machine ne pourrait jaillir pour le satisfaire.

Tout de suite on peut en tirer cette conséquence qu'aucune vérité, aucune représentation ne sera autre chose qu'un vêtement emprunté par nous, ne nous sera assimilée et ne nous appartiendra, que si nous avons fait effort pour nous approprier la souffrance d'où elle est issue. Si nous ne retrouvons pas sous les théorèmes, les problèmes, sous les institutions, les besoins, sous les actes, les conflits, nous ne connaissons pas l'être du dedans, qui est la source où il s'alimente. L'intelligence la plus abstraite doit commencer par l'amour, comme celle du cœur; et l'amour est indiscret. Il pénètre jusqu'au plus intime du moi, qu'il prend comme objet, pour y discerner les souffrances à guérir, les besoins à combler, les déceptions à convertir. L'essence de l'idéalisme critique est de retrouver sous le document, l'activité qui l'a produit; sous la science, la vie du savant. Mais on peut encore mettre des actions à la place de l'activité, une idée de l'activité à la place de l'invention personnelle; et quand on retrouvera le sujet, un sujet impersonnel à la place de quelqu'un. L'exigence du concret, en se composant avec la requête idéaliste, entraîne du profond vers l'intime; et la profondeur devient la médiatrice entre les besoins de la conscience qui veut comprendre et ceux de la conscience comprise. Mais, si cette médiation est plus qu'une communication identitaire, c'est que la contradiction a divisé les personnes en elles-mêmes et entre elles, pour éveiller en elles le besoin de s'unir. Le néant ne peut éveiller en nous que le vertige, la contradiction réclame la création. A confondre la contradiction avec le néant, on se condamne à méconnaître que le néant est une issue de la contradiction, mais qu'elle ne doit en être qu'une parmi d'autres, si le pessimisme n'est pas absolu. La philosophie classique a conçu une pensée triomphante, coextensive à la plénitude de l'objet, comme si ses triomphes pouvaient être conçus autrement qu'en opposition avec les contradictions, où elle est d'abord empêtrée. Par réaction, la philosophie inspirée

par l'aspect critique de l'œuvre de Boutroux menace de dissoudre la vérité et l'être dans un phénoménisme sans principe, où l'esprit de Hume est partout présent. Mais la pensée vivante ne doit être, ni la découverte de la perfection, ni une créatrice d'illusions destinées à s'évaporer. C'est une pensée souffrante et militante, qui achète ses succès de ses souffrances et de ses combats. Si la philosophie, dont la mission est d'en composer l'image la plus fidèle, doit être faite, à son modèle, de mouvements retenus, d'élan qui se contrôlent au moment où ils se tendent, d'impatiences peureuses d'aboutir, elle doit commencer par la reconnaissance de l'être subjectif de la contradiction.

Se plaindra-t-on enfin que cet être ne peut être avéré que par une définition de la contradiction ? A cette réquisition on donnera satisfaction, si c'est définir la contradiction que la dire l'indéfinissable. Toute définition pose un être objectif que l'esprit a défini, parce qu'il souffrait de ne pas l'avoir délimité. C'est donc supprimer une contradiction qui n'a duré qu'autant que le terme à définir est resté indéfinissable. Cette qualification, vraie de toute contradiction particulière, considérée indépendamment de sa particularité, est donc vraie de la contradiction. La contradiction, c'est l'impensable pensé, à condition d'entendre par penser, non la position d'un pensé, mais l'épreuve d'un retard nécessaire et incertain de sa fin dans la position du pensé. *Tandis que l'agnosticisme expulse l'impensable de l'esprit et le supprime pour l'esprit en le réalisant en dehors de lui, l'idéalisme, qui se doit de retenir tous les aspects de la pensée puisqu'il s'oblige à ne considérer qu'elle, doit lui conférer l'être, et il le peut, puisque cet être n'est qu'un être subjectif.* Que si l'on observe encore que cette expression unit des termes incompatibles, il faudra avouer qu'aucune réalité éprouvée par la conscience, si celle-ci, qui n'enveloppe pas contradiction, enveloppe la contradiction, ne pourra jamais être nommée que par une dualité inconsistante de noms. De la conscience elle-même, il sera vrai qu'elle ne pourra atteindre à l'être que si elle est morale ;

ce qui signifie que la conscience commence de n'être plus la conscience, quand elle n'est pas la conscience morale.

19. QUE LA CONTRADICTION N'EST PAS LA RÉVÉLATION DE LA CHOSE EN SOI. — Ce serait donc un excès de nier que la contradiction ait une réalité subjective ; l'autre excès serait d'y chercher la révélation de la réalité en soi. Après l'avoir traitée comme une impossibilité d'être représentée, on la traiterait comme l'être qui exclut l'intelligibilité. Suivant la première hypothèse, l'incompatibilité des deux azotes, d'où a procédé la recherche de Rayleigh et Ramsay, ne serait qu'une fiction, derrière laquelle se serait déroulé un mécanisme corporel et physique produisant l'isolement de l'argon, à la manière d'une sécrétion objectivement déterminée ; suivant la seconde, cette contradiction aurait apparu aux deux savants par l'effet d'un choc du réel en soi sur l'esprit, où se révélerait l'irréductibilité de la nature à l'intelligence. Interprétée suivant les thèses de certains épistémologistes de notre temps, l'expérience de Ramsay vérifierait le réalisme. Celui-ci a changé de bord. Quand il était intellectualiste, il mettait l'être en soi, non dans les ignorances ou les défaites de l'esprit, mais dans ses possessions ; agnostique, il le met dans l'impensable. Après avoir défini la nature par le rationnel, le dogmatisme, tourné contre lui-même, la définit par l'irrationnel. On lui demandait de vérifier la science, on attend maintenant qu'elle lui résiste. Résistance au reste puisqu'on ne renonce pas non plus à la vérification expérimentale, où il y aurait beaucoup de rouerie : la nature ne paraîtrait, comme une jeune coquette, se dérober à nous que pour nous attirer à l'écart et s'y faire prendre ; mais la contradiction, dissoute ici, reparaitrait ailleurs, pour nous convaincre de l'irréductibilité de la nature à la pensée.

A. Justification de l'idéalisme a priori.

L'illogisme de cette conception ne peut surprendre puisqu'elle consiste à réaliser la contradiction entre le réel

et l'intelligible. Mais si les contradictions intérieures à la conscience ne sont que l'expression de cette contradiction fondamentale, il est étonnant au plus haut point que l'esprit en puisse résoudre aucune. Il y a une objectivité pour nous, si l'on admet que la science n'est pas un rien ; c'est à elle, quand elle remplace la contradiction, et non à la contradiction même, que nous devons, semble-t-il, attribuer l'être. Le faux, l'illusoire, le subjectif, n'est-ce pas ce qui par nature doit et peut être dissipé, une finalité s'ébauchant, à la superficie de l'être, mais ne pouvant s'achever, et s'évanouissant, en démasquant la profondeur permanente du réel ? Peut-on y mettre une réalité que le formalisme refuse à la vérité ? La chose en soi serait à éclipses ; mais par un occasionnalisme, où l'irrationnel se montrerait bien docile à l'égard du rationnel, elle renoncerait une fois, dix, cent fois à soutenir la contradiction, au moment même où l'esprit engendrerait la vérité. Le plus grand miracle est la répétition d'un miracle.

Le progrès de la philosophie dans le sens de l'idéalisme accentue le paradoxe. L'idée de chose a été l'objet d'une critique si corrosive que les êtres de l'expérience sensible et de l'intelligence abstraite, ces objets qualifiés auxquels le sens commun adhère avec la foi du charbonnier, ces idées mathématiques qui ont porté la foi du philosophe ne peuvent plus être traités comme des choses. En suit-il que l'idée de chose soit abandonnée ? Non ; dans l'agnosticisme, c'est le non-être qui reçoit cette réalité que les êtres déterminés perdent, et, plus profondément que le non-être fait être et l'être fait phénomène, la contradiction, qui empêche le réel de devenir pensable, par sa connexion avec la pensée. Pourtant, si tout ce que nous pouvons penser de la réalité n'est que relation, et s'il faut un sujet capable de distinguer et d'unir pour qu'une relation soit, à plus forte raison, cela doit-il être vrai de la contradiction, qui est moins qu'une relation, puisqu'elle en est l'impossibilité, mais coïncide tout de même avec la relation en ce qu'il y faut deux termes et qu'ils requièrent un sujet pour les con-

fronter malgré eux. Au moins dans la relation, un terme exige l'autre ; et nous avons vu que cela risque de rendre le sujet superflu ; dans la contradiction, un terme repousse l'autre. Cette répulsion est plus qu'une exclusion, c'est une suppression mutuelle. Dans l'exclusion, les termes qu'elle sépare sont de quelque façon composés. Il est vrai que l'un est transporté d'un dedans dans un dehors, tandis que l'autre y est enfermé ; mais le dedans et le dehors, où ils seront ultérieurement gardés, sont deux parties d'un même tout ; les termes se toléreront séparés. Ceux de la contradiction au contraire ne peuvent s'unir, ni en s'identifiant comme des faits dans une loi, ni en se composant comme des volumes dans un espace. *Sans le sujet qui tente une union à laquelle ils répugnent, il n'y aurait pas de contradiction.* Comment donc soutenir qu'elle puisse exister avant lui, sans lui ? Comment peut-il être l'esclave, plus, la créature de ce qu'il se fait ?

En outre, ce qui est contraignant pour moi dans la contradiction, ce n'est pas la contradiction même, ce sont ses termes. Ils s'imposent séparément à moi et c'est moi qui essaie de les marier. Je subis en eux la nécessité qu'ils enveloppent. Sans doute cette nécessité n'y est pas seule, puisqu'ils ne peuvent se contredire qu'à cause de leur confusion. Mais elle y est. Or c'est la même nécessité, qui se trouve dans la nécessité de soutien, comme dans la nécessité d'obstacle ; et sa nature objective ne change pas avec l'attitude de la volonté à son égard. Si l'une se réduit à des relations intelligibles, l'autre s'y réduit aussi ; et il n'y a aucune raison d'y reconnaître la chose en soi. — La cherchera-t-on dans ce qu'il se mêle de contingence à la nécessité pour former les contradictoires ? Tout le paradoxe de la thèse se concentre ici, puisqu'elle est amenée à chercher dans le plus illusoire, le plus fragile pour nous, ce qui doit être le plus solide, puisque cela posséderait une objectivité plus profonde que l'objectivité.

Mais pourquoi demander à une théorie qu'elle établisse ce qui doit démentir toute théorie ? La logique requiert qu'on

croie à la logique; par suite qu'on confonde l'intelligibilité et l'existence; et l'agnosticisme doit abandonner la logique pour réaliser le non-être. Il n'a pas à chercher à se prouver puisqu'il conteste l'objectivité de toute preuve. — Heureusement la même facilité n'est pas accordée à l'idéalisme. *Pour qui pense que la pensée ne peut rien laisser hors d'elle, l'agnosticisme doit être compris.* A supposer qu'il ne puisse se définir, il s'est formulé. Pourquoi? Admet-on qu'il est faux absolument, parce que la pensée ne peut conférer l'être en soi, ni au non-être, ni à la contradiction? Il est vrai relativement, si la pensée ne peut se comprendre elle-même sans passer par la contradiction subjective. L'agnosticisme est né de l'impossibilité, où la pensée moderne s'est de plus en plus nettement sentie, de confondre l'intelligible et le réel. Les contradictions de l'expérience avec elle-même, des idées entré elles, de l'expérience avec les idées, bref les trois espèces de contradictions que nous avons reconnues, ont imposé à l'esprit l'aveu de la contradiction. Sous le nom de contingence, d'irrationnel, d'inconnaissable, le néant a pris une existence.

A l'obligation de la lui reconnaître, nous ne pouvons plus nous refuser, puisque nous avons dû constater l'échec au seuil de l'effort vers la vérité et la finalité. La question est de savoir si ce non-être doit être réalisé à son tour comme une chose. Que notre savoir et notre pouvoir soient limités, personne n'en disconvient; il doit donc y avoir un au-delà de cet être que nous appréhendons par la connaissance et l'action. Mais faut-il, peut-on donner une consistance à ce qu'il y resterait, si on ne l'éclairait plus des reflets de l'esprit? D'une insuffisance de la pensée, faut-il faire une contre-pensée, qui non seulement serait, mais ne pourrait être sans s'imposer à la pensée, la borner, la menacer, à la limite sans que celle-ci n'en reçût l'existence comme un don miraculeux et toujours révocable. En d'autres termes, dès que l'erreur a forcé de concevoir que l'existence et la pensée font deux, qu'il y a, pour reprendre les termes de M. Brunschvicg, deux fonctions d'*est*, la copule faite pour unifier,

le verbe qui pose l'être, il faut admettre qu'un *τί πλεόν*, un surplus s'ajoute à l'idée. Que ce surplus y soit ultérieurement réductible, comme le professe l'idéalisme, ou qu'il soit hétérogène à l'idée, comme le prétend le réalisme, le fait s'impose d'abord à nous qu'il contredit l'identification de l'être avec l'idée. Il n'y a peut-être pas de solutions sans la vérité de l'idéalisme, mais il n'y a pas de problèmes sans le réalisme, dont le vrai nom est contradiction. Il ne suffit donc pas de condamner l'agnosticisme au nom de la logique : cela reviendrait à répéter que la pensée est pensée, l'impensable impensable. A se mouvoir dans l'identité, on n'inquiète personne. Pour toucher l'agnostique, il faut le faire douter si le besoin, qu'il satisfait par son réalisme, n'est pas d'une manière *plus heureuse pour lui, par l'idéalisme*. On peut réfuter des idées sans convaincre les personnes, parce qu'elles s'opposent à leurs adversaires par d'autres postulats ; pour faire renoncer à un postulat, il faut installer une contradiction au cœur de la conscience à convertir, dans des conditions telles qu'elle ne puisse la résoudre que par une conversion de principe.

B. *Vérification a posteriori.*

Partons donc maintenant de l'expérience. Le fait à expliquer, c'est la présence de contradictions dans les consciences. Le réalisme prétend en rendre compte par l'intrusion de l'impensable dans la pensée. Inutile de lui objecter encore qu'il réalise la contradiction, que la pensée en est discréditée, que l'expérience ne manifeste plus que la logique d'une pièce de théâtre, que la représentation, suivant les formes que prendra l'agnosticisme, pourra être détruite en morceaux ou annihilée d'un coup, que la moralité n'est plus qu'un jeu de pile ou face. D'abord le réaliste peut être un *heautontimoroumenos* ; en outre il peut répondre que la vérité lui est plus chère que les avantages du mensonge ; et, si cette réponse est idéaliste, ce n'est pas à l'idéaliste à la lui reprocher.

Rien ne sera donc fait en définitive par une réfutation logique du réalisme, *s'il n'est pas possible de rendre raison des contradictions de conscience, sans supposer d'être en soi*. Puisque la logique ne peut *démontrer* l'illogique, si du moins on la fonde sur le passage du même au même, il faudra *persuader*, en utilisant une logique de la continuité, par passage du même à l'autre. C'est celle qu'implique la méthode par laquelle un esprit est amené à admettre une thèse générale à laquelle il répugnait d'abord, à partir de cas où elle s'impose à lui, par une gradation telle que la différence entre ce qui est accordé et ce qui est demandé devienne aussi petite que possible. Dans la formation d'une croyance, si elle naît de la contradiction, par option, il y a toujours un saut ; pour le rendre plus facile, il faut morceler le saut. Décret ? Mais d'abord décret, sinon justifié, puisqu'un décret ne peut l'être absolument, du moins justifiable ; ensuite, si la liberté est réelle, elle doit s'exprimer par des décrets. Or quand déjà un débat porte sur l'identité de deux termes, il dépendra de l'attitude de l'esprit qu'il les identifie ou les oppose. Il n'y a pas de preuve sans un consentement de la liberté. A plus forte raison, quand le débat intéresse les principes mêmes de la connaissance. La liberté d'indifférence donne un *oui* non préparé et que l'événement démentira probablement, la liberté morale, un *oui* préparé et que l'événement confirmera probablement.

Appliquons la méthode qui vient d'être définie. *Nous irons successivement des cas où une contradiction ne manifeste qu'un démenti d'une volonté par elle-même, à ceux où la volonté est masquée par les effets de ses actes, pour finir par ceux où les volontés qui se contredisent sont autres que la nôtre, ou parentes ou lointaines*. Ce mouvement nous fera passer du conflit à l'arrêt, puis de l'arrêt à l'accident, mais pour y retrouver le conflit.

1^o Y a-t-il d'abord des cas où une impossibilité, rencontrée par la connaissance et l'action humaines, se résout évidemment dans une volonté, par laquelle l'esprit aurait décidé de « se gêner » ? C'est quand l'esprit se divise contre lui-

même par un conflit esthétique : l'expérience privilégiée de l'idéalisme théorique est le rêve, puisqu'il n'y a pas de réaliste pour refuser au rêveur la propriété du rêve ; celle de l'idéalisme pratique est le jeu, puisque le moi s'y donne les problèmes, les règles et le but de l'action. Sans doute, même dans le rêve et le jeu, faut-il tenir compte de la nécessité. Notre intention n'est pas de sacrifier l'objet au sujet, puisque les contradictions entre les intentions du sujet et les résistances de l'objet sont indispensables, à notre avis, à la possibilité de la moralité. Mais, dans l'imagination et dans le jeu, le sujet ne doute pas qu'il ne fasse ces résistances par sa décision d'imaginer et de jouer, comme l'alpiniste fait la côte par sa montée. Il sait que ces résistances cesseront quand il cessera de jouer. Au plus fort du souci qu'elles lui inspirent, il se sent l'auteur de son souci, si bien que le jeu, au cours de la vie plus pathétique que lui imposeront d'autres résistances, accueillies mais non instituées par lui, lui apparaîtra comme une vie idéale, où l'obstacle lui-même se change en jouissance. Même quand il passionnera le jeu en y mêlant ses sentiments, l'émotion sera l'œuvre d'un besoin d'émotion, où la volonté, comme celle du spectateur ou de l'acteur d'un drame au théâtre, ne se sentira jamais menacée. Le triomphe du moi nous paraîtra toujours éclater dans l'acte d'un héros, qui dominera le danger comme nous dominons les difficultés du jeu. Il faudra que d'autres intérêts, comme la crainte de perdre de l'argent dans un jeu d'argent ou une réputation dans un championnat, viennent confluer avec le gain d'une partie pour que le jeu s'enfièvre. Mais, à ce moment même, il cessera d'être un jeu, pour se changer en une action sérieuse. Se distinguant jusque-là de la vie au point de s'y opposer, il s'en rapprochera, dès que le danger sera senti comme danger. Dans le jeu resté divertissement, en ce qu'il détourne de la considération des risques les plus graves, la liberté se sent la toute-puissance, sinon en extension, du moins en nature, puisqu'elle y choisit, non seulement ses visées, mais les empêchements de ses visées. Le moi s'y sent faire

le non-mien, et la contradiction du non-mien à ses actions, sans laquelle le non-mien se confondrait avec les moyens du moi. — Il y a jeu chaque fois que l'action est à peu près réductible à un automatisme. Je veux déplacer cet objet léger, je le déplace ; je veux lire cette étiquette, je la lis. La moralité n'y a que la force d'une chiquenaude. Sous les résistances du jeu, la volonté qui joue se retrouve. Elle garde le souvenir de son décret, elle le renouvelle de coup en coup, puisque le jeu est l'action qui peut s'interrompre à chaque instant. Tout se passe quand je joue, comme si je tirais à la fois ma main droite avec ma gauche et ma gauche avec ma droite. On ne peut voir dans cette contradiction *autre chose qu'une crise intime, faite par la volonté pour la volonté, invention pour inventer.*

2^o Entre ce cas, qui se tient presque à la limite puisque l'obstacle est près de s'y évanouir, et ceux où l'objet va sembler devenir indépendant de nous, s'intercalent les cas où les résistances, que notre volonté oppose à notre volonté actuelle, proviennent, soit d'une volition plus ou moins complexe, soit d'une volition plus ou moins ancienne. La limitation d'une conscience subordonnée entraîne cette conséquence que nos volitions ne s'accompagnent jamais d'une vue absolument claire des moyens dont elles tirent un effet. La forteresse du réalisme, c'est cette indéniable constatation que nous voulons sans savoir complètement comment nous voulons : l'athlète ignore presque toute la physiologie musculaire. Il en résulte que chacun de nos actes a des effets *supplémentaires à son but* ; et nous nous trouverons souvent nous heurter à ces effets, que notre volonté aura produits à notre insu. — Cette impression d'extranéité s'accroîtra à mesure que nos volitions auront été plus anciennes. Je m'irriterai contre la porte à laquelle je me heurterai, quand je devrais m'irriter contre moi-même qui l'ai fermée. Dans cet oubli, qui n'exprime que l'étroitesse du champ de notre conscience claire, germe le réalisme. Vrai en droit, puisqu'il n'y a de vérité que par lui, l'idéalisme serait vérifié en fait pour une connaissance totale et accom-

plie. Mais cette vérification supprimerait la moralité par réduction à l'identité. L'objet, comme le présente Hamelin, est, peut-on dire, plat. Tel au contraire que la conscience concrète l'appréhende, il s'offre dans la perspective d'un recul. En s'éloignant du centre du moi, il semble s'éloigner du moi lui-même, devenir de moins en moins dépendant de lui ; et il suffit de ne plus apercevoir le lien, de plus en plus ténu, pour que le mythe de l'objet en soi apparaisse. Mais, s'il y a des choses que notre étreinte est près de lâcher et, par l'immoralité, lâche pour les abandonner au néant, il faut que, par la connaissance, voire une moindre connaissance, nous les embrassions encore ; et, dans ce que le moi embrasse, il est.

Il suffit d'oublier maintenant la volonté d'autrui, ce qui est plus facile que de méconnaître la sienne, pour que le réalisme se consolide et que l'esprit abdique devant une doctrine, que, comme toute autre, il doit avoir faite. Il nous faut donc glisser maintenant du conflit à l'arrêt. Quand une de nos tendances se heurtera à l'effet d'une tendance d'autrui, tout se passera, si l'on fait abstraction de ce que notre intelligence doit y reconnaître d'intelligible, comme si un choc nous venait d'une réalité extérieure à toute conscience. Une conscience équivaut à une chose en soi pour une autre conscience, du moins si celle-ci n'essaie pas de reconnaître, au principe de ses actions, le mouvement spirituel qui les engendre. Le réalisme est ou serait une absence absolue de sympathie. Il y a de l'imprévu dans le monde. Le nécessaire absolu est une philosophie aveugle, qui ne le voit pas, pour la raison qu'il ne doit pas, suivant lui, y en avoir : la passion intellectuelle est la méconnaissance de la contradiction. Mais cet imprévu nous apparaît d'autant moins imprévisible, que nous y découvrons plus de lois, et par leur médiation, sympathisons avec la conscience qui les a construites, pour résoudre plus ou moins adroitement un de ses problèmes. A condition de le vouloir, avec ce que l'effectuation de ce vouloir comporte de recherche et de courage, *une conscience doit, si l'objet est fait de lois, pouvoir recons-*

truire en elle tout ce qui s'est construit en toute autre, et si cette possibilité idéale trouve dans la distinction des consciences une limitation de fait, dans le fait aussi elle se vérifie par l'existence de la société. Si donc il y a dans l'intelligence d'une conscience par une autre un résidu d'opacité, on peut y voir aussi bien la preuve d'un on ne sait quoi, qui s'imposerait aux deux, qu'une double insuffisance de l'amour à se donner et de l'amour à comprendre, de la charité et de l'intelligence.

Là se place évidemment l'option. Qu'on estime le jugement analytique ou synthétique, l'identité du même au même ou la dialectique du même à l'autre, qui s'y incarneraient, auraient ce caractère commun *de porter sans solution de continuité*. En prétendant que la vie morale, c'est-à-dire la vie, ne peut se comprendre que par l'échec, la rupture, au moins la fêlure, et que la philosophie n'a pas encore accordé à la contradiction la minutieuse attention qu'elle mérite, nous ne voulons pas nier l'option ; nous voulons au contraire, (*fonder* serait ici impropre), la faire découvrir. Mais, aussi éloigné du volontarisme pur que de l'intellectualisme pur, nous pouvons aménager le conflit entre eux comme Rayleigh et Ramsay nous en ont donné l'exemple, de façon à amener l'option à ce point de moindre difficulté, où une pensée osera avoir confiance dans la Pensée, où la rationalité paraîtra si probable qu'on la prendra pour prouvée, où la conviction exigera si peu du sujet qu'il croira y trouver la certitude. L'idéal de la moralité, c'est de dispenser de la moralité. Pour ne réussir jamais que partiellement à remplacer le mérite par la vertu, elle fait son office en l'en rapprochant. L'idéal de la moralité du moraliste, moralité plus abstraite et par suite plus pauvre, c'est *d'amenuiser les contradictions pour qu'elles demandent moins de sacrifice à résoudre*.

3^o Pour que ce mouvement, par lequel nous cherchons à incliner du réalisme vers l'idéalisme, parvienne aussi loin qu'il peut aller, il faut dissiper le fantôme de la matière en soi. Quiconque n'a pas suivi le réalisme jusqu'au maté-

rialisme absolu est prêt à faire leur part à sa responsabilité et à celle des autres ; mais il y ajoute d'ordinaire les effets du déterminisme physique. La logique de l'idéalisme, qui n'est pas une logique d'implication, mais de prolongement, invite à l'extrapolation leibnizienne. Comme nous percevons une conscience humaine du dehors par sa projection corporelle dans l'espace, formons l'hypothèse que la matière, que le physicien voit dans l'espace de sa perception, n'y est que la projection sensible d'un peuple de consciences obscures, qui sont nées à la vie, consubstantielle à la conscience, mais ne le sont pas encore à la vie, supérieure pour elles, de l'animal et de l'homme. Ce n'est pas ici le lieu de chercher quelle forme rudimentaire de moralité peut leur être concédée : rien n'empêche qu'elles n'aient, dans les limites de grandeur où elles sont enfermées, des devoirs comparables aux nôtres. Ce sera assez de rappeler qu'il suffit à la physique que des actions extrêmement nombreuses et diverses engendrent des moyennes, pour que des vérités statistiques constituent nos lois, comme il suffit à l'industrie que les décisions, prises par les clients d'une centrale électrique, permettent d'établir la courbe de la consommation du courant. L'ordre n'est pas un cadre, c'est l'harmonie inventée par toutes les volontés morales.

C. Conclusion.

En admettant la résolution de la continuité matérielle dans un peuple de consciences inférieures aux nôtres, nous supposons achevée la réduction de l'accident et de l'arrêt au conflit. C'est admettre en même temps que *la crise est la condition normale de la conscience*. Elle n'y est pas comme un reflet, mais comme la source de son épanouissement. Un dogmatisme intellectualiste doit présenter l'esprit comme une déduction, parce qu'il en a systématisé les contradictions en une seule, qu'il a résolue abstraitemment ; mais, quand on reviendra de cette solution théorique aux problèmes du concret, cette solution générale ne sera

plus qu'une méthode à appliquer, qui requerra, chaque fois, qu'on invente le mode de son application. Un dogmatisme intuitionniste le présente comme un courant continu ; mais d'abord en invitant à reconnaître cette continuité, il postule que la discontinuité l'a hachée, serait-ce par abus ; de plus ce sera faire de l'intuition un moment exceptionnel, quoique recommandable, dont il faudra sortir ; et comme ce *falloir* ne fait que reconnaître une contrainte, au lieu d'exprimer un devoir, l'ordre qui pourra en résulter ne sera plus présenté comme un idéal, mais comme un déchet. Au premier, l'ordre, au second, la continuité sert à nier la contradiction.

Respectons au contraire l'être subjectif de la contradiction. La conscience se retrouvera morale, avec ses angoisses et ses crispations, toujours douloureuse tant qu'elle ne se reprend pas, courant encore, mais par une cascade de ressauts. Faut-il maintenant de ces crises, qui sont la source intarissable de ses mérites comme de ses défaillances, chercher la cause, comme le réalisme, dans les malices d'un être hostile, transformer le noumène kantien en la volonté sans finalité de Schopenhauer ? On le peut ; mais au dam de la conscience et de soi-même ; contre le mal, il n'y aura plus d'autre refuge qu'une retraite dans la contemplation, et, à la limite, dans le néant, dont il restera à comprendre comment elle est encore permise. — Mais le pessimiste ne peut pas confesser le pessimisme, s'il veut être sincère, car à faire du pessimisme un système, on lui confère déjà la finalité ; et, s'il ne cède pas au vertige, il n'a plus de raison de se croire contraint par la logique à l'illogisme de l'être en soi, car *l'invention*, dont le principe est dans la volonté, *explique aussi bien que lui la contradiction* ; ou plutôt, si c'est le positif, qui doit, en fin de compte, expliquer le négatif et sa contradiction avec lui, *l'explique seule*. Par sa répercussion sur l'objet, médiateur entre les consciences, chaque invention surprend tous les sujets ; et toute surprise est une défaite, si le moi n'intervient, pour la dominer, par l'analyse et en faire l'occasion d'une réadaptation. Plus les consciences

se développeront et multiplieront leurs intérêts, plus aussi leurs conflits deviendront dangereux. C'est le progrès même de l'industrie américaine qui entraîne son instabilité, car il suffit de la mise au point d'un produit ou d'un procédé nouveau, pour priver une industrie concurrente de consommateurs. Chacune de ces surprises paraît démentir l'idéalisme, chacune de ces réadaptations le vérifie, parce que la conscience en tire un être nouveau. *L'idéalisme attendra toujours de la moralité sa vérification, mais il ne pourrait l'en recevoir, s'il n'était vrai.*

Cette conception réduit, recule, modifie la part de la foi, elle ne la supprime pas. Plus avant la réduction des phénomènes aux idées sera poussée, ou, ce qui n'en est que le prolongement, plus intimement les consciences se pénétreront par l'amour, plus aussi on aura de raisons de croire que l'idéalisme est vrai et que l'esprit est l'être. Que cette certitude ne soit pas donnée maintenant, parfaitement, à tous, qu'elle ne doive pas l'être et que les consciences subordonnées ne puissent atteindre jamais qu'à une quasi-certitude, à une conviction plus ou moins forte, cela dément l'idéalisme dogmatique, qui est l'idéalisme d'un Dieu égoïste ; mais cela s'accorde avec un idéalisme de la contradiction et de la vie morale. Car les contradictions, qui séparent les esprits en Dieu, et les idées ou les faits dans les esprits, en même temps qu'elles forcent à parfaire la raison objective par la foi subjective, infusent à l'idéalisme ce qui faisait la force du réalisme. *Il n'y a plus aucun besoin d'expliquer la contradiction par la chose en soi, si la conscience se la donne pour se donner la vie.*

Encore devra-t-elle le vouloir. Si la contradiction était imposée du dehors à l'esprit, *il ne pourrait la résoudre parce qu'il n'aurait pas à la résoudre.* La solution en appartiendrait à l'être qui la poserait et les moyens de le faire à sa place manqueraient à la conscience, puisque la contradiction serait en elle comme un corps étranger. Qu'au contraire elle puisse la résoudre, comme cela se fait cent fois par jour au cours de notre action, comme le progrès du

savoir y réussit de plus en plus, il ne dépend que d'elle de le vouloir. S'en abstient-elle, la contradiction, produite par des volontés aveugles et entêtées, gagnera en brutalité et en puissance de destruction tout ce que la volonté perdra en courage ; en barrant la voie de la connaissance et du succès, elle dégradera l'inconnu en inconnaissable, l'éloigné en inaccessible. La subconscience engloutira la conscience claire. Mais si la conscience porte tout, même ses faiblesses, la possibilité d'une conversion lui reste toujours ouverte. L'acte par lequel une conscience se reconnaîtra la responsabilité de la contradiction, qu'elle contribue toujours à faire à quelque degré, sera l'inauguration de l'effort, d'où le salut de toutes les consciences, qui en souffrent avec elle, pourra résulter. A leur défaut, en se la rendant de plus en plus intime, elle compensera par ce qu'elle y ajoutera d'elle-même, la collaboration que les autres lui refuseront : et si les conditions d'opportunité le permettent, celles-ci, même sans le vouloir directement, lui fourniront les moyens de la résoudre. Tout saint se charge des péchés des autres, tout savant de leurs ignorances et de leurs erreurs. Mais, si toute négation est logiquement seconde par rapport à l'affirmation, qu'elle puisse d'ailleurs la précéder ou la suivre historiquement, c'est l'idéalisme qui permet le réalisme, comme l'ascension la chute, non l'inverse. Le réalisme est l'ombre de l'idéalisme ; si elle grandit avec lui, c'est pour que la volonté, dont l'efficace grandit du même pas, la dissipe ; mais, si la volonté s'y refuse, le réalisme se consolide, comme ces fantômes, qui ne prennent de consistance que par notre effroi.

On peut résumer cette conclusion en définissant la moralité une option indéfiniment renouvelée sur la contingence. Il est impossible de ne pas faire au déterminisme sa part, et la première, puisque nous vérifions à tout moment la nécessité des lois dans la réalisation de prévisions pratiques et scientifiques ; mais nous ne le saurions pas, si les succès de la prévision ne s'opposaient à ses échecs. Rien ne sert de prétendre que le déterminisme absolu est vrai en droit,

puisque cette affirmation avoue qu'il ne l'est pas en fait ; et qu'il ne le sera jamais, puisque la science ne peut se définir qu'en se distinguant de son objet. Aussi la contingence se présente à tous, dans l'imprévu des événements comme dans l'arbitraire des postulats, que l'esprit confronte, quand il cherche la vérité scientifique. On peut certes, à la suite de Kant, chercher à s'expliquer cette contingence par l'hypothèse d'un inconnaissable, d'où sortiraient à la fois et dans leur corrélation la matière de la connaissance et la structure de formes qui définit le sujet ; mais qui s'y laissera prendre ne pourra en tirer que le discrédit de la représentation ; et le devoir pourra-t-il inspirer la foi dans son objectivité si d'abord la représentation a été supposée un produit ? L'idéalisme absolu, en créant la croyance dans la réalité du moi par la convergence des raisons d'y croire, comme ses succès, et des raisons d'en douter, comme ses échecs, lui reconnaît le pouvoir d'opter. Mais il est peut-être plus humain que l'idéalisme transcendantal en favorisant l'option morale, d'où doit résulter le bonheur des consciences, par une conception de la contingence qui en met le principe dans des volontés personnelles. Accorde-t-on en effet que l'option est réelle et opte-t-on pour la raison ? Tout est gagné, car d'abord, s'il y a des personnes libres, elles ne peuvent être les produits d'une chose en soi ; sont-elles ensuite capables de résoudre la contradiction, elles feront l'être par leur harmonie. L'idéalisme se vérifie un peu par nos petits succès. C'est assez : croire un peu, c'est se lier à croire davantage. S'il y a quelque vérité, il y a la vérité. La moralité purifie le sentiment de la douleur par la foi dans l'intelligence.

20. SUBCONSCIENT ET CONTRADICTION. — Renonçons donc à croire que la contradiction entre dans l'esprit comme une balle dans le corps d'un soldat. Elle ne s'y introduit pas, elle y germe. On le vérifiera en montrant quels fils viennent du tissu de l'esprit s'y déchirer, quels mouvements, s'y combattre, bref comment la volonté, par l'intermédiaire de la subconscience, se la propose.

On peut classer en *trois* groupes les conditions sans lesquelles aucune contradiction, même abstraite, même métaphysique, n'apparaîtrait à aucune conscience particulière. — Les plus profondes sont les conditions biologiques dans lesquelles convergent les conditions physiques, et qui s'expriment dans l'*éthologie* de chaque personne. — Puisque la personnalité ne se confond pas avec le caractère, le congénital doit être complété par l'acquis, mais comme l'idéalisme exige que la matière ne soit que l'œuvre et l'instrument des consciences, on peut appeler *sociologique* tout ce qui s'ajoute à l'hérédité, comme au reste ce qui se cache derrière l'hérédité elle-même. — Enfin comme l'entre-croisement de ces actions, procédant de la liberté, doit manifester de la contingence, doivent être appelées *historiques* les conditions plus synthétiques et plus fragiles, qui se prolongent jusque dans l'actualité du fait. — Si d'abord Ramsay n'avait pas appartenu à cette catégorie d'actifs-émotifs à fonction secondaire, que leur forte secondarité et leur besoin d'analyser tournent, comme Newton, Ampère et Pasteur vers les sciences, sans supprimer, à cause de leur émotivité, leur intérêt pour les personnes et la religion ; si en outre l'organisation sociale n'avait fourni à Rayleigh et à Ramsay les moyens intellectuels et pratiques de mesurer avec l'approximation convenable les densités des deux azotes ; si enfin ces conditions de caractère et de société ne s'étaient historiquement rencontrées chez Ramsay avec la connaissance des propriétés du magnésium au rouge, il n'y aurait eu ni le problème des deux azotes, ni la découverte de l'argon. Ce qui le vérifie par contre-épreuve, c'est que Leduc s'est approché jusqu'au seuil du problème sans y aborder, à partir d'une contradiction entre des chiffres de Dumas et Boussingault et d'autres de Regnault ¹. — Précisons comment ces conditions interviennent dans la recherche morale :

1. Leduc. *Sur la densité de l'azote et de l'oxygène d'après Regnault et la composition de l'air d'après Dumas et Boussingault*, in *Journal de physique*, 2^e série, t. X. 1891. p. 37.

1^o. — L'originalité de l'éthologie ou caractérologie vient de ce qu'elle comble un vide entre la biologie et la psychologie. Le sentiment, que nous voulons d'abord défendre, c'est qu'on ne saurait exagérer l'importance de l'éthologie, soit pour la connaissance théorique de l'homme, soit pour le règlement de sa conduite. Mais c'est ici que l'opposition entre la science et la morale se fait le plus urgente. Deux conceptions de l'éthologie entrent en conflit. L'une, fidèle au déterminisme scientifique, veut reconnaître les conditions biopsychologiques, qui expliqueraient les actes humains et professe qu'elles suffisent à les expliquer. L'œuvre la plus précise qu'elle ait produite est celle de l'école de Groningue. L'enquête sur l'hérédité psychologique et le classement des résultats, en fonction des critères adoptés par G. Heymans et Wiersma, reste la source la plus riche de documents éthologiques, la principale collection de documents quantitatifs. A cette œuvre s'oppose la conception de Alfred Adler, comme au déterminisme la liberté. On peut résumer sa thèse en écrivant que tout homme possède, non le caractère qu'il est contraint d'avoir par ses dispositions congénitales, mais le caractère qu'il se fait pour remédier, soit à leurs défauts, soit à leurs inconvénients. Les déterministes ramènent l'idéal au réalisé, Adler entraîne le réalisé vers l'idéal.

Avec la préoccupation de retrouver dans la contradiction la source de tous les réveils de la conscience, il nous est impossible d'accepter une de ces conceptions à part de l'autre : le choix moral, en présence d'une contradiction, n'est jamais la préférence exclusive pour l'un des contradictoires, mais l'effort pour élaborer leur construction. L'éthologie déterministe a tous les avantages de la science et, puisqu'il y a des conditions objectives, les rapports nécessaires, qu'elle révèle, seront autant de moyens indispensables à l'action rationnelle sur les autres et sur soi. Elle a notamment cette supériorité sur la détermination expérimentale d'aptitudes particulières par des tests, qu'elle pénètre jusqu'aux directions profondes de la personnalité,

et par suite ne subordonne plus l'homme à la fonction, comme l'examen par tests risque de le faire. Il n'y a donc aucun reproche à faire à l'objectivisme impliqué par les méthodes de Groningue. Ce n'est que le postulat de toute méthode scientifique. Tout savant est, en tant que tel, *behaviourist* : il suppose l'homme sans conscience ni liberté. Mais la recherche que nous poursuivons ici n'est pas exclusivement scientifique, ni même exclusivement éthique, elle est morale, implique que la moralité est la réalité suprême, cherche à la reconnaître et, sinon à l'épuiser, du moins à la sonder ; si donc on prétendait substituer à la détermination des lois éthologiques, qui seraient ces causes ignorées par l'homme qui se croit libre, une philosophie nécessaire, d'après laquelle les lois éthologiques se présenteraient à leur rang pour combler les lacunes d'un *déterminisme fermé*, on irait directement à l'encontre de notre but en supprimant radicalement la moralité. Toute nouveauté se réduirait au connu sans y rien ajouter, tout acte ne serait qu'une application d'une loi dont elle ne se distinguerait pas.

Il est impossible maintenant de se livrer à cet éternisme absolu. Si différents que soient l'intuitionnisme bergsonien, qui a montré le dynamisme continûment créateur de l'esprit, et l'intellectualisme hamelinien, qui a demandé à la relation le moyen d'établir l'insuffisance du déterminisme, ils s'accordent à sauver l'originalité de l'action. Mais *si la raison personnelle*, pour laquelle une conscience *adhère* aux raisons abstraites et objectives d'une théorie, est toujours un traumatisme intime, c'est la contradiction qui nous persuade de ne pouvoir nous livrer au déterminisme. Il est intellectuellement vrai que, si l'exercice objectif de lois éthologiques, comme l'exercice objectif de lois sociologiques *suffisait* à déterminer les actes de l'homme qui serait réduit à un corps, la conscience serait une superfluité ; la doctrine de l'unité d'être fait de chaque terme, de chaque idée, de chaque aspect de l'être une partie inséparable et indiscernable du tout. Comment l'individu pourrait-il opposer son individualité à l'indivisibilité de l'être total ? Aussi on l'épi-

phénoménise, on l'exténue, on cherche à le supprimer, on finit par le supprimer. Luxe, illusion, rêve. Mais un élément, un aspect de l'être supprimé, tout l'être l'est en même temps, si une solidarité indissoluble en unit tout le contenu. La contradiction se résout en néant. — La conclusion réfute l'hypothèse : cette personne vivante, à qui sous n'importe quelle forme que ce soit, la contradiction se présente, pourrait-elle être blessée par elle, la ferait-elle affectivement et pratiquement valable, si le propre de toute contradiction n'était de rendre la conscience individuelle à elle-même, de provoquer l'individu à se sentir plus conscient ? Nous sommes tous trop vulnérables pour nous réduire à notre comportement ; et, quand la douleur conduit l'homme à se renoncer dans le déterminisme absolu, c'est d'abord qu'il s'est retrouvé en elle.

L'éthologiste ne peut pas la méconnaître, car il n'est éthologiste que par elle. Qu'en effet l'éthologiste se demande pourquoi il cherche par analyse à découvrir en lui-même et dans les autres les lois du caractère, si ce n'est pour faire de la connaissance de ces lois le moyen d'empêcher lui-même et les autres d'agir comme ils agissent, quand leur action est mauvaise. Des accidents et des arrêts subis du fait d'autrui, plus intimement des conflits éprouvés en lui-même, ont provoqué sa science. La contradiction qui l'éveille, continuera de l'inspirer. En tant qu'il analyse pour découvrir les lois, il implique que la nécessité fait l'être ; en tant qu'il vise une application de ces lois pour changer l'objet, il implique que la volonté fait l'être, et c'est le même être si la diversité des phénomènes doit être réduite à l'identité de la loi. C'est toujours l'échec qui tire le déterministe du déterminisme parce qu'il en souffre ; et sans escompter que l'objet rétablisse de lui-même ce qui a été détruit, produise de lui-même ce qui a avorté, il éprouve un besoin conscient de le remplacer, ou de le créer, il fait une analyse consciente pour démêler les lois dont l'anarchie l'affecte, il vise un idéal conscient d'harmonie. D'une passion abstraite comme d'une passion sensible, il n'y a jamais

que la douleur pour nous convertir. Les débats de nous-même avec nous-même, qui sont parmi les plus graves parce qu'ils se livrent au principe même de notre activité, ne peuvent se comprendre s'il n'y a pas des nécessités éthologiques pour se contrecarrer, et voilà l'éthologie autorisée ; mais dans ce fait de se contrecarrer, il y a plus qu'une alternance, une juxtaposition, voire un remplacement, il y a la perception douloureuse d'une incompatibilité qui ne peut être que l'acte d'un moi supérieur à son contenu et à son histoire. Il suffit pour le comprendre de ne plus traiter les lois comme des êtres indépendants de l'esprit ; mais d'y reconnaître les règles de son jeu, morales déjà en tant que le moi les pose, morales encore en ce qu'il pourra en faire les méthodes et les moyens de ses inventions. *La personnalité sera donc à chaque instant le compromis entre les conditions éthologiques qui proviennent des inventions passées de la conscience et ses options les plus récentes ou son orientation actuelle.* L'éthologie fait que Ramsay pouvait s'approprier la contradiction des deux azotes, tandis qu'il eût été maladroit à imaginer et à peindre les angoisses de Phèdre ; elle ne fait pas qu'il se la soit appropriée. Quelque part qu'il faille faire à la vocation dans la vie morale, elle appelle, elle ne contraint pas. Le génie ne produit rien que par la volonté de s'exploiter.

2^o Pour les mêmes raisons, nous devons admettre que des conditions *sociologiques* étaient indispensables à la position et à la solution du problème de l'azote et qu'elles n'étaient pas suffisantes. A l'appui de la première thèse, se range le fait général que beaucoup d'inventions ont été faites simultanément par plusieurs inventeurs, contemporains et indépendants : on pourrait le vérifier par une longue liste d'exemples théoriques, comme le calcul infinitésimal ou le principe de la conservation de l'énergie, et d'exemples techniques, comme le téléphone. Puisque en outre, il est impossible de nier que l'éducation par autrui n'importe à la formation de l'individu, le fait sera fondé en raison : et il suffira de discréditer faits et idées s'y oppo-

sant, comme des apparences à résoudre, pour que l'inventeur devienne le lieu d'un déterminisme de représentations objectives, les unes subconscientes, les autres claires. Sur ce thème les savants pourront s'opposer : ceux qui, comme Tarde, tireront la causalité vers l'homogénéité, réduiront l'invention à n'être qu'un croisement d'imitations, par une sorte de Weismannisme social ; ceux qui, comme Durkheim, seront plus soucieux d'efficacité que d'intelligibilité identitaire, en feront un croisement de conditions ; mais toutes les fois que la pression de l'expérience consciente ne les tirera pas des partis pris scientifiques, ils s'accorderont à sacrifier la personne à l'universel. Peu importe qu'ils découvrent ultérieurement que le progrès sociologique se fait nécessairement dans le sens du développement de l'individu, ce qui n'est rien moins que certain. Si complexe que soit un produit, ce ne sera jamais qu'un produit. Ce qui fait l'homme, ce n'est pas son organisme, si différencié soit-il, c'est son âme, qui ressent à chaque instant par où cet organisme pêche et à quels obstacles il se heurte.

Comment ne pas accepter pourtant tout ce qu'il y a de vérité dans ces thèses ? Contre elles nous avons allégué la contradiction comme le fait de conscience irrécusable ; mais, à sa manière, si elle condamne un déterminisme fermé, elle invite à concevoir un déterminisme ouvert. Car de cela seulement que l'esprit se donne la contradiction, il la dépasse, il éprouve le besoin de la résoudre, il postule qu'elle promet l'objectivité et y pousse. Si le sujet doit sortir de la contradiction par l'invention, il faut qu'il soit capable d'accéder à l'être ; et comme l'intelligibilité requiert qu'un être plus complexe ne soit possible que par un être plus simple, notre subconscience éthologique et sociale doit fournir les conditions, dont l'esprit fera une œuvre. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'une analyse rétrospective doive ultérieurement les y retrouver ; mais de même que cette analyse sera une opération, l'invention de l'œuvre en aura été une, *qu'une personne aura voulu vivre*. Si la critique phi-

losophique n'entrait pas plus avant dans la conscience que cette critique littéraire, qui dissout l'œuvre dans les influences qui l'ont permise, elle vérifierait l'idéalisme de l'idée, mais elle trahirait l'idéalisme du moi.

Aussi faut-il ajouter à cet objectivisme trop simple, ne pas tenir l'abstrait pour équivalent au concret.

D'abord on n'a pas le droit, par anticipation sur l'intelligibilité absolue qui exige l'unité d'être, de traiter aucune société réelle, Rome au 1^{er} siècle ou la France d'aujourd'hui comme une harmonie achevée. M. Lévy-Bruhl a tiré victorieusement parti contre la morale, de l'anarchie de fait que la conscience recèle : elle n'est pas un argument moins fort contre un dogmatisme sociologique. Toute science est une collection de problèmes résolus ; mais quand on revient au réel, il n'y a plus que des problèmes à résoudre ; la physique requiert la mise au point industrielle, la biologie le risque du diagnostic, les théories de l'école de guerre l'art stratégique. De même il n'y aurait plus de politique si la sociologie devait suffire à la fonder. Il y faudra toujours, en plus de la science, du tact et de l'art, parce que le caractère le plus profond de la société, c'est sa division. Quand un doctrinaire ou un législateur, qui par essence croient à l'objectivité de la raison, constatent que les effets d'une loi démentent leurs prévisions, ils en accusent la déraison des hommes, auxquels elle est proposée. C'est précisément avouer que l'essence de tout social comme de tout réel est de ne pouvoir être épuisé par la prévision, parce qu'il faut tenir compte des personnes et de la puissance d'action qui jaillit de leurs souffrances.

Encore les antagonismes sociaux doivent-ils rester des menaces, s'il n'y a pas une conscience où *ce qui n'était que divergent, devienne contradictoire*. Rayleigh n'a fait d'abord qu'appliquer deux techniques industrielles pour produire de l'azote, suivant les besoins de l'action, à partir de l'air ou à partir de substances azotées. Tant que ces besoins n'exigeaient de l'azote que d'autres propriétés que la densité, ou même que cette densité à un degré d'approxima-

tion inférieur à celui qui devait la rendre intéressante pour Rayleigh, nulle contradiction n'apparaissait. *La divergence n'est pas contradictoire tant qu'une conscience ne lui oppose pas son besoin d'unité.* Mais le moi vient tout troubler : c'est pourquoi toute doctrine sociale tend à l'éliminer en l'automatisant. S'il résiste, il va approfondir les accidents, sources des contradictions de chute, et les arrêts, sources des contradictions de conquête, en conflits, qui deviendront sociaux par simultanéité ou contagion.

Dès ce moment, la société, trahissant le sociologisme, va requérir des individus plus qu'un conformisme sans critique et une obéissance sans efforts. Par rapport à la puissance de l'État, tout individu paraît misérable de faiblesse et d'aveuglement ; mais il détient un pouvoir, qu'aucun État ne peut lui enlever qu'en lui enlevant la vie, celui de se refuser ou de se donner, comme il le croit juste. Le droit positif, auquel l'État concilie la force, attache des sanctions à des actes ; comme tout l'objet, l'objet sociologique est donc fait de nécessités hypothétiques ; mais si l'objet n'est rien que par la volonté qui le réalise, les mêmes lois qui amèneront la prospérité de l'État quand l'individu en fera des conditions de création, le ruineront, quand l'individu leur refusera son consentement et sa collaboration intime. C'est qu'à chaque instant, dans tout le cours de sa vie, les conflits éthologiques qui déchirent l'individu, du fait de l'imperfection de sa nature biologique, se compliquent de conflits sociologiques, du fait de l'imperfection de la nature sociale. Il ne dépend que de lui d'en éviter la souffrance, de l'une ou l'autre de deux manières, en se dérochant au devoir de résoudre la contradiction par une désertion immorale, ou en inventant.

Tout le débat entre le nécessitarisme sociologique et l'idéalisme personnel se concentre dans cette question : *la société peut-elle inventer à la place de l'individu ?* Une triple impossibilité s'y oppose : pour qu'une invention germe et mûrisse, il faut qu'un *besoin* la rende désirable par quelque un de ses aspects, qu'une *analyse* en trouve, en dégage

et en ajuste les éléments, qu'un idéal fournisse la forme de leur synthèse. *Besoin, idées abstraites et idéal ne peuvent se réaliser ailleurs et autrement que dans et par une conscience individuelle.*

a. Si déjà une contradiction intellectuelle suppose un sujet pour apparaître, il ne suffit pourtant pas qu'elle se formule pour être beaucoup plus qu'un événement objectif. Pour en être convaincu, il n'y a qu'à constater combien, dans l'entre-croisement des intérêts si divers, qui composent en s'opposant la vie sociale, chacun reste quasi indifférent à ceux d'autrui. Le philatéliste raille le sportif qui le méprise, le sensuel paraît à l'ascète aussi étrange qu'un exotique, les honneurs sont vides à qui ne les désire pas. Cependant ces hommes qui ne font qu'effleurer par leur sympathie les aspirations de leurs voisins, les connaissent jusque-là et au besoin les utilisent. C'est qu'en effet chez ces voisins, le je a adhéré à une contradiction, non seulement l'a accueillie, mais l'installe au plus intime de soi : l'objet de curiosité devient un problème, puis une inquiétude, bientôt un désir, avant de se grossir en *besoin*, peut-être en passion. Il le faut pour que l'accident, dont l'esprit fera la source d'une invention, l'ait intéressé. On dit de certaines fabriques d'automobiles qu'on y peint des voitures en les plongeant dans un bain de teinture. Supposons, pour faire aussi grand que possible le bienfait du hasard, que la chute d'un objet dans une cuve de couleur ait suggéré le procédé ; ou pour céder tout ce qui peut être cédé à l'automatisme, qu'un constructeur se soit par association, à l'occasion de l'automobile, rappelé la teinturerie, cette suggestion ou ce souvenir ne devait conduire à l'invention d'un procédé inusité, et sans doute n'aurait pu se présenter à la conscience, si le besoin d'abaisser le prix de revient n'était l'une des préoccupations principales, et toujours mal satisfaite, d'un industriel.

Or, d'un besoin, qui n'est qu'un malaise plus ou moins intense se tournant en action, il faut répéter ce que nous avons marqué pour la douleur, qu'il n'y a rien qu'on puisse plus difficilement. plus arbitrairement séparer, décoller du

moi. La matière est travaillée par des forces. Qu'on transporte la notion en sociologie, si on le peut. La tendance est autre chose ; et ne peut se réaliser que dans et pour la conscience individuelle, car il y a entre *force* et *tendance* cette différence essentielle que la force exerce et épuise son efficacité dans l'instant par la détermination d'une variation de vitesse ; tandis que la tendance qui n'est pas seulement causale, mais aussi finale, est inséparable d'une intention, par laquelle l'avenir est visé. La force pousse par derrière, la tendance tire en avant. *C'est pourquoi la société peut contraindre, elle ne peut obliger.* Elle emprunte à la matière, d'où elle tire toute sa force de pression, l'énergie des actions qu'elle exerce ; mais si l'individu, à l'occasion de cette contrainte, ne lui concilie aucune tendance, l'autorité sociale ne sera pour lui qu'une barrière à écarter, un fait à réduire ou à subir ; mais sans aucun des caractères auxquels nous attachons l'épithète de moral. L'individu peut être contraint par autrui ; mais il s'oblige et ne peut être obligé que par lui.

b. L'expression impropre et contradictoire de conscience collective est née de la constatation de ce fait qu'une foule produit des actes qualitativement autres que ceux qui auraient été produits par chacun de ses membres à part l'un de l'autre. Mais on a négligé ce trait, qui subordonne le social à l'individu, que tant qu'une volonté, toujours individuelle, ne s'impose pas à cette foule, pour en diriger l'activité mécanisée, les mouvements qu'on appelle ses actes sont, par rapport à ceux d'une personne que la passion n'automatise pas, des effets dégradés. L'État n'est que l'expression des réclamations de la masse toujours médiocre par définition, si la moralité de l'homme d'État ne tourne pas ces passions, voisines de la force mécanique, vers le bien. Il est vrai qu'une synthèse est plus que ses éléments et produit davantage, encore faut-il que ce soit une synthèse, et la société n'en est pas une, ou du moins n'est qu'une synthèse objective. La conscience n'y passe pas de l'individu à la masse, comme de la partie au tout, car le tout,

la masse ne peut être que le représenté de ses parties. Pour être plongé dans la masse, inclus dans la société, il semblerait parfois à lire certains sociologues que l'individu soit détourné de réfléchir, destitué de son initiative, pétrifié, comme si son devoir n'était pas à chaque instant de sonder tout impératif social de même que tout donné sensible par l'analyse, pour discerner son droit à être appliqué et à exister, et de l'orienter vers l'invention pour contribuer à l'enrichissement de la société et de la nature.

Car analyse et invention sont solidaires. Aucune construction volontaire n'est possible sans *une analyse* préalable. L'invention n'est jamais un bariolage qui juxtapose des morceaux empruntés. Si l'éclectisme a été une philosophie si gravement insuffisante, c'est qu'il a méconnu tous les caractères de l'invention. L'éclectique ne sympathise pas avec les débats intimes qui empêchent l'inventeur de composer des emprunts contradictoires, et le contraignent, s'il ne se refuse pas à sa vocation, de les analyser pour les refaire. Créer, c'est repenser ce qu'on emprunte, ce n'est pas emprunter seulement, car on n'a pas le droit de supposer au début de l'invention tous les éléments qu'elle organise. Dans tout mouvement réel de construction, un sujet se cherche par analyse les parties, en même temps qu'il esquisse le tout. Les choses ou les idées, que l'invention construira, sont engagées dans d'autres systèmes, d'où rien ne les désigne, pour entrer dans un système qui les requiert d'autant moins impérieusement qu'il n'est lui-même qu'estompé. Ici comme partout la liberté consiste d'abord à *aller chercher*. On ne découvre que par l'analyse. Celle-ci va dégager du donné des êtres de plus en plus pauvres, de moins en moins capables d'existence isolée jusqu'à ce que, devenant l'analyse conceptuelle, elle formule des abstractions pures, auxquelles il devient impossible de conférer l'existence en dehors de l'esprit. Il faudra encore aller plus loin. Ces réalités abstraites devront à leur tour être décomposées pour être ajustées les uns aux autres, car s'il y a un caractère dont aucun tout ne peut se passer

pour être, c'est la cohérence interne. Ce n'est pas assez que ses parties s'y tolèrent, il faut qu'elles s'y complètent; et leur compossibilité est plus que leur compatibilité, c'est leur collaboration. Elles doivent s'accorder mutuellement plus qu'une permission d'être, elles doivent s'unir par une affinité. Pour être suivant les cas inégalement attractive ou cohésive, elle doit constituer toujours une raison interne d'union, sans laquelle le tout serait une poussière.

c. Rien de ce travail d'analyse, qui doit rester enfermé dans la conscience individuelle, ne se ferait si en même temps qu'un besoin naît quelque part dans un esprit, un *idéal* ne s'y dessinait d'autre part. Si l'on peut, comme Durkheim l'a tenté, présenter l'idéal comme une contrainte de la société, c'est-à-dire du déterminisme, c'est en abusant de l'ambiguïté du terme de *fin*, qui signifie but et terminaison. Nous recevons de la société, comme de toute la nature, des impulsions, dont nous pouvons prévoir que, si nous y cédon, elles nous porteront à tel terme. De même que nos tendances, pour un déterminisme, ne sont que des forces, l'idéal ne serait qu'un effet; les unes et l'autre senties ou anticipé par une conscience observatrice. Heureusement cet épiphénoménisme dénature la conscience. Il n'y a de tendance que par l'obstacle qui s'oppose à sa satisfaction, d'idéal que par la faiblesse où nous nous sentons d'y atteindre. L'idéal apparaît dans l'esprit comme un vœu contrarié, une utopie que nous devons réaliser en le croyant encore irréalisable, une lueur fragile qui est condamnée à s'éteindre, si nous n'employons toutes nos forces à la protéger et à la renforcer, quand nos besoins nous sollicitent ailleurs. L'acte heureusement achevé, il semblera le terme commun de nos intérêts convergents; mais cette harmonie aura été le résultat de l'ingéniosité du moi dans la construction de lui-même. Nous partons d'un état où l'idéal n'a pas pour lui de désirs, ni les désirs d'idéal.

L'invention est donc autre chose que l'habitude sociale. Elle commence, comme la moralité dont elle exprime l'essence, par un écart entre l'individu et la tradition. La tradi-

tion, c'était, au début de la recherche de l'argon, la composition de l'air comme l'avait fixée Cavendish. Même si le premier idéal de Rayleigh a été de restaurer cette tradition, il n'a pu lui apparaître que par le démenti infligé à l'azote atmosphérique par l'azote chimique. On peut dire que l'idéal moral naît dans la conscience par le sentiment, rationnellement injustifiable, intuitivement invincible, que tel idéal social est insuffisant. Mais, à ce point de délicatesse où l'idéal n'est ni le réel, puisqu'il s'y oppose, ni le possible, puisque toutes les conditions de sa possibilité sont ignorées, ni à plus forte raison le nécessaire, puisque la nécessité l'exclurait, comment faire de l'idéal autre chose qu'un être de conscience ?

Qu'on prolonge donc autant qu'on veut le social comme l'éthologique dans l'intimité du moi, il y a un moment où ils se sont changés dans leur opposé, comme le jour en nuit en persistant dans le crépuscule. Quand une conscience s'est assimilé l'objectif, ce n'est plus de l'objectif ; et la science devient incapable d'exprimer ce que le moi transforme et informe, suivant des desseins qu'il se fait en les appliquant. Quoi qu'une analyse rétrospective doive y retrouver de principes et de lois, comme le demande et à juste titre le rationalisme, l'événement même de l'invention restera, par l'action que le moi y imprime, singulier et imprévisible. C'est pourquoi l'épithète d'historique lui convient le mieux.

3^o Si l'historique se confondait avec le nécessaire, l'histoire serait la science ; mais presque personne ne croit plus à la philosophie déterministe de l'histoire ; si au contraire l'historique se confondait avec la contingence pure, l'histoire serait impensable. A mi-chemin de ces extrémités, l'histoire est possible, parce que les lois qui fondent, et les événements, et ces autres événements que sont les documents, attendent l'actualité des volontés qui les appliquent. Il en résulte le débat toujours renaissant entre ceux qui expliquent la réalité des faits historiques par le génie et ceux qui expliquent les faits et le génie par la nécessité. Mais ni les déterministes ne peuvent achever leur réduction,

ni les individualistes empêcher qu'elle ne commence. Cela vérifie que le vrai, ce n'est ni une thèse ni l'autre, mais leur contradiction. Ce n'est pas dans l'histoire qu'on trouvera, ni une objectivité pure de subjectivité, ni une liberté toute-puissante où l'objet ne serait jamais qu'un moyen. Revenir de la métaphysique et de la science vers l'histoire, c'est revenir vers la contradiction et l'invention. Il n'y a que deux sortes d'événements pour être historiques : les crises ou les inventions. Les pessimistes écriront une histoire où l'homme ne paraîtra intervenir que pour souffrir ou faire souffrir, les optimistes tenteront la chronologie des progrès de l'esprit humain ; mais puisque rien n'a été détruit qui n'ait préalablement été créé et que rien n'a été créé qui n'ait résolu une contradiction, ces deux préférences montrent de deux côtés la même vérité. A travers les époques et les lieux, l'historien développe un seul drame, la lutte des volontés humaines contre la nécessité.

Nous éviterons donc toute option qui, dans la contradiction et l'invention, voudrait sacrifier l'une à l'autre la nécessité de l'objet ou la liberté du moi. La philosophie a longtemps préféré les termes sans ambiguïté, le langage décidé et tranchant ; mais l'amour de la clarté intellectuelle, que la pensée a apprise du rationalisme, s'il exige impérieusement que la recherche finisse par la clarté, ne requiert pas moins que ceux qui la dépeignent respectent l'obscurité de ses débuts. C'est tout le contraire du romantisme ou du mysticisme qui recherchent l'obscur pour s'y maintenir ou s'y enfoncer. Nous ne disons donc pas que le corps ou la société ou le moment déterminent la contradiction comme s'ils y suffisaient ; nous ne dirons pas non plus que l'inventeur suffit à se la donner. Ils la préparent pour qu'il l'achève. Un problème intellectuel et affectif est toujours moins qu'un être en soi et toujours plus qu'un mot. La contradiction n'autorise, ni l'agnosticisme, ni le dilettantisme. Elle appelle le sérieux de l'effort moral.

Mais le moi peut le refuser. C'est pourquoi, en face des exemples qui vérifient l'intervention de la nécessité dans

l'invention, comme la simultanéité de découvertes semblables et indépendantes, on peut en indiquer d'autres qui défendent de la tenir pour exclusive. Qu'une invention se répète, ce n'est pas toujours avec un synchronisme si exact que la théorie l'exigerait. Il a fallu un assez grand nombre d'années pour que les idées de Gibbs ou le mendélisme fussent retrouvés. En outre ils auraient pu ne pas l'être puisqu'il y a beaucoup d'inventions qui n'ont pas été réitérées. Enfin, quand on obtient exactement l'adéquation de l'invention à son milieu historique, c'est qu'on lui refuse ce nom, pour l'appeler rêve ou fantaisie, quand elle est utopique. Le socialisme de Platon n'a pas attendu la grande industrie qui devait permettre la diffusion du socialisme. Pour sauver le déterminisme sociologique, on l'appellera une utopie, comme on appelle accidentelle ou impure la réalité empirique qui ne s'accorde pas avec la loi que l'on veut sauver. Rien de plus facile pour l'esprit, si profondément amoureux d'ordre, que de projeter entre lui et le réel, le décor d'une théorie cohérente ; mais un décor finit toujours par être crevé, et, quand même l'esprit se laisse leurrer par lui, il ne peut pas ne pas s'inquiéter de la réalité qu'il lui cache. Aucun rêve n'est jamais complètement un rêve.

21. LES TERMES DE LA CONTRADICTION. — Quand le moi, à la fois subissant et choisissant les conditions que lui propose la subconscience, s'est défini un couple de contradictoires, les deux se présentent à lui comme équivalents. Après que la contradiction aura été résolue, l'un des termes apparaîtra avec une réalité positive et comme devant être maintenu, l'autre comme une fiction à nier. Ce qu'on appelait l'azote atmosphérique n'est pas de l'azote. A cette contradiction terminale convient donc la définition qui la présente comme l'opposition de l'être et du non-être. Mais il n'en suit pas que ce qui est vrai de la contradiction après solution le soit d'elle avant solution.

En effet il n'est pas exact d'abord que la solution de la

contradiction ne soit qu'une purification où le vrai serait reconnu et le faux éliminé. Le plus intéressant des deux termes a été, pour Rayleigh et Ramsay, non l'azote chimique qui ne faisait que confirmer le connu, mais l'azote atmosphérique dont l'ambiguïté recélait l'argon. Si la contradiction attache si violemment à elle, ce n'est pas seulement qu'elle trompe, c'est aussi qu'elle promet ; ce n'est pas seulement qu'elle menace de destruction l'acquis, mais qu'elle fait espérer un enrichissement. De l'immobilité, il n'y a rien à gagner ; de toute crise, à qui sait l'orienter suivant ses fins, il y a beaucoup à espérer.

En outre, il est impossible dès le début, sinon par une imagination qui consiste précisément à supposer la contradiction déjà résolue, de savoir lequel des deux termes sera respecté, lequel éliminé. *Ils se présentent tous les deux comme positifs*. Chacun est défini par un mode de production qui le donne toujours semblable à lui-même et par des propriétés qui, sauf une, coïncident avec celles de l'autre. Cette positivité persistera même après le succès de la recherche, car dans les mêmes conditions opératoires et au même degré d'approximation, où les diverses valeurs des deux azotes s'identifiaient auparavant, elles continueront de s'identifier. Le vrai reste vrai : il est possible d'y ajouter, non de le supprimer.

En quoi consiste cette positivité ? Qu'elle enveloppe de la nécessité, il faut bien l'admettre. En tant que chacun des termes oppose sa résistance à l'autre et en tant que chacun a sollicité et obtient l'adhésion du moi, la nécessité y est présente sous son double aspect d'obstacle et de soutien. Si les termes étaient des rêves absolus, la contradiction s'évanouirait. Mais comme la nécessité ne peut par elle-même produire que de l'unité, il faut bien aussi que la contingence, par suite la liberté d'autrui ou la mienne s'y contamine, afin de permettre le conflit des contradictoires. On doit donc penser qu'ils manifestent *les attitudes de l'esprit*, qu'ils enveloppent des options ; et que si le moi ne s'y reconnaît pas, s'il a la sincère et véridique impression

d'être inséré entre des termes qu'il ne s'est pas faits, c'est seulement que ses options remontent plus haut que les termes mêmes, en ont posé antérieurement les conditions dont le moi n'avait plus qu'à dévider les conséquences, comme on opte éventuellement pour la prison en volant.

En d'autres termes, chacun des contradictoires doit être à la fois naturel et artificiel. Dans un idéalisme absolu, l'artificiel ne s'oppose pas au naturel, comme le faux au vrai, mais seulement comme la vérité concrète à l'abstraite, comme le dérivé au profond. Si le moi était parvenu au terme suprême de son développement, s'il n'avait qu'à jouir de son triomphe (à supposer que la jouissance pût être conçue sans lutte), la nature et l'art coïncideraient, et le moi circulerait sans achopper à l'intérieur du système qu'il se serait donné. Mais un sujet, entravé comme nous sommes, doit être partagé entre la considération de ce qu'il reçoit sans le comprendre encore, la nature, et de ce qu'il réussit à construire, l'art, sans savoir encore si l'avenir le maintiendra. Chaque moi est un peuple de spécialistes, dont les options professionnelles se heurtent. Il en résulte que de chacun de nos actes, il est vrai simultanément que nous le voulons et que nous ne le voulons pas. Les termes expriment ces préférences contrastées ; et sans leur contraste, il n'y aurait pas de vouloir. Car vouloir, ce n'est pas recevoir. Un moi, pour lequel la conception et la réalisation de sa fin s'identifieraient sans conteste, ne pourrait vouloir : il recevrait, ce qui n'est pas même agréer. Aucun sujet ne peut donc vouloir que par l'analyse et l'insuffisance de l'analyse, qui engendre les termes contradictoires. Aurais-je la toute-puissance ? Je devrais l'abdiquer pour vivre. C'est ce que fait le *je*, quand il se projette dans une constellation de « moi » qui, par l'abstraction de chacun, engendreront des attitudes et par suite des termes, d'abord exclusifs l'un de l'autre. La conscience ressemble à ces jongleurs, qui font exprès de manquer une balle pour la rattraper à dix centimètres du sol. Il arrive qu'ils ne la rattrapent pas.

Non seulement la liberté se devine dans ces *partialités*

de consolidation, qui permettent aux contradictoires de se dessiner et de se durcir avec assez de consistance pour s'imposer à la conscience, mais elle s'annonce, dès leur conception, dans la manière dont elle se propose leur unification. Ici encore l'exemple de l'argon éclaire l'analyse. Dans ce cas l'opposition universelle de la raison et de l'expérience revêt la forme particulière de l'opposition entre la combinaison et le mélange. Ce n'est pas qu'à leur manière les deux termes, à savoir les deux azotes, ne possèdent la généralité. La contradiction ne serait pas scientifique sans cela. L'une des identités, celle de l'azote chimique, est l'universalité d'un élément défini ; l'autre, celle de l'azote atmosphérique, l'universalité d'une association constante. La différence, par laquelle ils s'opposent, est celle de l'intrinsèque et de l'extrinsèque. Entre les parties d'un composé ou d'un élément chimiquement défini, il y a un lien, une affinité. La raison de leur union leur est intérieure. Elle constitue leur individualité. L'azote ne reçoit pas du dehors sa qualité d'azote ; c'est une dénomination intrinsèque, fondant un jugement de prédication. Au contraire, de l'air, comme de tout mélange, c'est un concours extérieur de conditions qui le fait et le maintient avec les proportions et par suite avec les propriétés qui le définissent. Tandis que l'azote se fait azote, l'air est fait air. Le premier s'explique du dedans, l'autre du dehors par une dénomination extrinsèque, fondant un jugement de relation.

Il en résulte qu'ici comme ailleurs, deux mouvements s'offrent à l'esprit et que, dès l'appréhension de la contradiction, cette même liberté, qui se sera donné les termes, devra hésiter sur le sens de leur identification. Faudra-t-il chercher le réel dans le plus simple et le plus solide ou dans le plus compréhensif, mais le plus contingent ? Comme tout l'effort de la science est de résoudre l'individualité, de réduire un être dans ses relations avec le milieu, de changer la chose en lieu, la physique s'efforce et réussit à ronger le donné. Le technique, qui commence par être de l'historique, finit par être du physique. Mais, en analysant le réel, on ne

peut oublier qu'il était et restera le réel. Qu'en droit la chimie décompose le donné, que la physique à son tour s'assimile et s'intègre la chimie, il restera en fait une chimie et une histoire, qui auront toujours pour objet ce que toute unité synthétique apporte d'original, qui reconnaîtront l'individualité matérielle, amorce de l'individualité biologique, promesse et point d'insertion dans la matière du moi conscient. Aussi les déterminations intrinsèques resteront en face des déterminations extrinsèques, pour alimenter par leur conflit la recherche des savants, qui, suivant la prépondérance subie ou voulue de leur besoin d'intelligibilité ou de réalité, résoudre la contradiction du milieu et de la chose, tantôt au profit du milieu, tantôt au profit de la chose, manifestant la liberté de l'esprit, indispensable d'abord à la génération des contradictoires, indispensable ensuite à l'effort qui en tentera l'unification.

22. LE PRINCIPE IMMANENT A LA CONTRADICTION. — En dévidant les indications que nous a fournies l'exemple de Rayleigh, nous parvenons à la plus importante des données que l'analyse abstraite de la contradiction doit considérer. Il n'y aurait pas eu de problème sans le principe de l'identité des espèces chimiques ; *il ne peut donc y avoir de contradiction si l'esprit ne commence par poser comme un axiome qu'il faut réduire les contradictoires à l'identité*. La contradiction entre les termes ne peut être une contradiction que s'il y a contradiction entre elle et une loi profonde de l'esprit. — On le vérifie dans l'expérience commune. Les contradictions entre les sens ne sont des contradictions que par la raison. On ne se trompe que par logique. Si je m'abuse en reconnaissant pour mon ami un indifférent qui s'approche, c'est que mon ami doit être arrivé. Faute d'opportunité, non faute de raisonnement. J'ai spécifié l'unité sous une forme qui ne convient pas à la circonstance ; mais sans l'unité, il n'y aurait pas plus de contradiction que de vérité. — On le vérifie dans l'expérience scientifique. On dissout le savoir aussi bien en se livrant au divers qu'en se livrant

à l'un. Le respect absolu de l'hétérogène et de l'individuel, comme l'idolâtrie de l'un, rendent la découverte impossible, en rendant impossible la contradiction. Rien ne sort, ni de l'exclusivité du même, ni de l'exclusivité de l'autre. Il faut que l'autre démente le même ou que le même menace l'autre, pour que la pensée s'active. — On le vérifie dans l'expérience morale, puisque la moralité s'évanouit aussi bien par une largeur d'esprit qui admet tout, que par l'étroitesse d'esprit, qui sacrifie à l'application monotone et uniforme d'une règle, l'individualité de chaque situation, l'idiosyncrasie de chaque personne ; comme si le même ne devait se faire toujours nouveau, comme si la forme éminente de la dignité n'était pas l'originalité inimitable de toute personne, qui la fait distincte de toute autre et impossible à remplacer.

Si la contradiction ne peut se comprendre sans l'identité, *l'identité réciproquement ne doit pas se séparer de la contradiction*. Il y a deux manières d'accéder à l'identité. — La manière dogmatique, qui va de l'être à l'être, qui prétend ne pas sortir de l'être, même quand elle induit, découvre l'être universel dans l'être concret ; elle explique en dépliant. Mais, comme en se mettant dans l'être, en y postulant l'identité de la loi et du fait, elle rend leur séparation contradictoire, elle entraîne cette conséquence, que le dynamisme de la connaissance doit être extérieur à l'être et subjectif. La vie de l'esprit devient une aberration, un rêve de l'esprit. Comme la moralité tout entière consiste dans cette vie, elle ne peut pas ne pas être plus ou moins sacrifiée au mythe d'une existence au delà du bien et du mal, à un quietisme philosophique. Il faut bien en effet pour que la vérité soit, que l'identification soit possible entre l'essence de l'esprit et sa matière. — Mais si l'identité exclut le mouvement, *l'identification le requiert*. Encore faut-il que cette identification ne se heurte pas à un obstacle extérieur, une ὄλη, qui s'oppose à l'idée comme une occasion inintelligible et absolue de morcellement : l'esprit en serait esclave. Il ne reste donc qu'une hypothèse, c'est que l'exigence

mutuelle, qui appelle, l'un vers l'autre, le rationnel et l'empirique, soit contrariée par une maladresse de l'esprit, au lieu de l'être par une hostilité des choses ; de même que Rodrigue et Chimène par des sentiments qu'ils ont à dissoudre en eux-mêmes. Cette maladresse est la contradiction, qu'on pourrait définir en écrivant qu'elle n'est rien, pour paraître quelque chose.

On arrive à la même conclusion en dégageant *le paradoxe de la nécessité*. Deux termes nécessairement unis sont deux termes que la pensée ne doit pas pouvoir séparer ; mais s'ils sont inséparables, elle ne peut plus les distinguer. Toute la réflexion contemporaine est née de la méditation de l'analyse. Quand celle-ci sépare les éléments d'une essence, l'essence n'est plus ; si pourtant l'essence n'est pas analysée, elle n'est plus qu'une existence de fait. Il faut donc que quelque chose s'intercale entre les termes pour les repousser car, s'il y a une nécessité, ils ne doivent pas se repousser, d'eux-mêmes ; il faut en même temps que ce quelque chose ne soit rien, car s'il y avait une nécessité contre la nécessité, toutes nos exigences intellectuelles seraient discréditées. Reconnaître la réalité mentale de la contradiction, c'est reconnaître que la nécessité intellectuelle ne peut avoir contre elle qu'elle-même, non une nécessité allogène et impensable. Elle s'intercale, entre l'identité et la solution qui lui fournira sa matière, pour que la vie y ait sa durée.

C'est résoudre, abstraitement du moins, la *contradiction latente de l'idéalisme*. En tant que celui-ci s'interdit le recours à ce qui n'est pas la pensée, il s'oblige à être rationnel, il est objectivement intellectualiste, il enseigne la réductibilité de tout objet aux lois. Comment y renoncerait-il ? Il y trouve sa vocation et sa vérification. Le progrès biologique et scientifique le vérifie ; il lui ouvre des perspectives illimitées. Cependant l'essence de l'idéalisme ne se réduit pas à cet intellectualisme objectif. Si l'esprit était l'automate d'un déterminisme intérieur, qu'aurait-il gagné à se l'être approprié ? Ce qui porterait tout, ne serait rien, si son activité n'était qu'une causalité idéale, par laquelle un

objet mental en engendrerait un autre. Dans l'idéalisme, l'intellectualisme doit se subordonner à l'intériorisme, les idées être les œuvres du moi. Il en résultera que la raison doit se proposer à l'esprit de l'esprit, non s'imposer à lui ; au besoin s'opposer au moi comme un être provisoirement inaccessible. La contradiction est cet *embarras intérieur*, cette inconsistance consistante, qui fait le prix de la vérité et le mérite du savant. Ce n'est pas un non-moi, puisqu'il faut le moi pour qu'elle soit, ce n'est pas une chose enkystée dans l'esprit, c'est une énigme. Le progrès de l'esprit ne risque plus d'être une chute instantanée du principe à l'infinité de ses conséquences ; ce sera une suite d'opérations toutes originales, toutes à inventer, *toutes méritoires et voulues*.

D'être associée à la contradiction, la raison, le principe d'unité en reçoit ses caractères essentiels. D'abord *il ne peut plus être posé indépendamment de l'esprit*. La contradiction exprime la subjectivité, la limitation, même la misère volontaire du moi. Cette subjectivité retentit sur l'identité qui est en liaison avec elle. Sans doute c'est pour s'opposer à elle comme un principe d'objectivité ; au moins cette opposition interdit qu'il ne soit réalisé ailleurs que dans une conscience où elle est. Il y gagne ce deuxième caractère de *ne pouvoir se fixer dans l'inertie*. Le principe le plus abstrait doit exprimer l'essence de l'être, s'il est volonté, s'il possède, non une éternité d'inertie, mais une éternité de jaillissement, qui est l'intarissabilité. Toute idée est une perspective. Elle est inchoative ; et l'esprit qui la reconnaît au sein de la contradiction, comme la condition de sa possibilité psychologique, ne peut se satisfaire d'une unité qui n'est encore vérifiée que par son démenti. La contradiction entre les termes était inhibitrice, la contradiction plus complète entre cette contradiction et l'unité est inspiratrice ; et la moralité consiste dans cette conversion par laquelle le moi, découvrant l'obligation dans la contradiction qui la nie, y trouve le moyen d'engendrer l'invention, qui nie à son tour la contradiction. La raison

invite la volonté, mais on comprend que cette invitation ne se substitue pas au vouloir, car elle n'invite qu'à inventer, non à recevoir ; et s'il est vrai que l'invention était impossible sans elle, il faudra, pour qu'elle s'accomplisse, une recherche.

A ce principe d'unité, que recèle la contradiction, faut-il donner le nom de nécessité ? On le peut si l'on veut mettre en évidence qu'il est indispensable à la contradiction et à la maturation qui en sortira. Mais si l'on se rappelle qu'un rapport ne devient une nécessité de connexion, l'être de ce rapport, une nécessité par soi, qu'à la suite d'un acte analytique de l'esprit, qui croit l'expulser de lui-même, au moment où il le découpe en lui-même, il est préférable, pour maintenir la conjonction entre le principe et tout le reste du contenu de conscience, de l'appeler obligation. Au cœur de l'action, le nécessaire est ce que je ne mets pas en question. Si je veux agir, réaliser, il faut que je consente au principe d'une contradiction au lieu de le mettre en doute. Ce que nous appelons les nécessités de l'existence, et il y en a de toutes natures pour le penseur le plus abstrait, ce sont les obligations que nous décidons de satisfaire avant de les discuter. Si toute conscience est nécessitée par le corps, c'est qu'elle condamne le suicide et s'oblige moralement à créer du nouveau en respectant l'ancien, pour que son action ne soit pas cyclique ou capricieuse, mais cumulative. Mais si toutes les nécessités reçoivent leur caractère de l'aveu qu'une personne leur accorde, elles sont des obligations.

De la corrélation entre l'identité et la contradiction, il résulte que l'*universalité*, qui doit appartenir à l'obligation prise à part de la matière qu'elle reçoit ici ou là, doit être *inexhaustible*. Car si d'une part l'identité ne peut être posée par l'esprit qu'en rapport avec une contradiction claire ou confuse, elle invite toujours à quelque recherche, et si inversement la contradiction ne peut s'actualiser sans envelopper un principe d'identification, elle ne peut être une raison justificatrice du désespoir et de l'arrêt. C'est ce que vérifie l'expérience de la douleur. La plus violente est

celle qui proteste le plus violemment contre le mal, celle qui affirme le plus impérativement l'exigence du bien, l'aspiration vers lui, le devoir d'y atteindre. Aucune contradiction ne doit donc épuiser la contradiction, aucune solution le pouvoir de résoudre. Ce ne peut être que si l'identification, exigée par l'identité en fonction de laquelle deux termes sont contradictoires, doit compenser la *réduction d'être* qu'elle opérera, par une *création*. *L'assimilation des contradictoires sera l'envers d'une action par laquelle une nouveauté sera construite.* Ainsi la réduction de l'azote atmosphérique à l'azote chimique a entraîné la sécrétion de l'argon ; mais la juxtaposition des gaz lourds à l'azote pose et renouvelle pour un esprit, obligé d'unifier, le problème de l'unité de la matière. Grâce à la contradiction, nous obtenons donc ce résultat, sans doute le plus précieux à obtenir, que l'un n'est pas l'épine dorsale d'un monde achevé, la loi d'un être glacé, mais *le principe génétique d'une systématisation toujours susceptible de se déployer davantage*, au cours de laquelle l'ordre ne sera jamais que l'œuvre de la liberté, le réalisé une détermination choisie par elle de l'idée d'ordre. Veut-on trouver dans l'impératif, qui doit exprimer l'idée première, ces deux significations que l'application d'un principe va remplacer les contradictoires par leur réduction à l'un d'eux et qu'elle va le doubler d'un terme nouveau qui se coordonnera avec lui, bref qu'une même opération va restaurer une identité menacée et instituer une finalité inconnue, c'est l'ambiguïté du verbe *unir*, à la fois identitaire et constructif, qui exprimera le mieux l'essence du devoir. La moralité qui l'applique compense *la conquête*, qui expulse le désordre de la nature en y révélant le principe objectif de sa consistance, et *l'édification*, qui remplit sans le combler le vide entre la finité du réel et l'infinité de l'idée.

Cette analyse implique une attitude à l'égard des deux principes qui se sont proposés pour exprimer l'essence de la pensée. Que *l'identité* aboutisse à immobiliser l'esprit qui l'a reconnue en lui-même, c'est inévitable, tant que l'on ne veut pas respecter l'individualité des termes que l'identité

confond. Dès qu'on le veut, l'hétérogénéité de ces termes devient contradictoire à l'unité du principe. Comme toute autre, cette contradiction appelle une *continuité*, où les termes coïncideront au moins par leurs extrémités. Mais d'abord le principe de continuité comme principe d'explication, n'équivaut déjà plus au principe d'identité. Pour que l'un des deux termes se change insensiblement dans l'autre, de manière qu'à chaque instant la différence de ce que le premier terme est devenu et de ce qu'il était immédiatement avant tombe au-dessous de toute différence appréciable, cela ne peut se penser qu'en connexion avec une distinction entre des termes et des instants. Imagine-t-on que le nombre des côtés d'un carré inscrit dans un cercle double indéfiniment et qu'il devienne de plus en plus difficile de le discerner du cercle, cela ne fait pas que l'idée d'un cercle carré ne soit contradictoire. Le principe de continuité est une dégradation du principe d'identité, du point de vue de la pureté logique ; et la durée bergsonienne ramènerait à l'extériorisme empiriste, si elle n'était comme la distension d'une « éternité de vie ».

La réduction de la conscience à la continuité, qui est, en langage idéologique, la réduction à la relation, a donc le tort d'expliquer trop, car, en éliminant la discontinuité, elle supprime la condition même de l'explication ; mais elle a aussi celui de ne pas expliquer assez, car la discontinuité aussi doit être expliquée. D'une part la réalité psychologique de la contradiction est masquée, de l'autre oubliée. Avouons-la : nous éviterons de faire la philosophie de Dieu au lieu de la nôtre. A lui seul peut appartenir la continuité absolue puisqu'elle enveloppe l'infini ; nous n'aurons que ses morceaux. Dans notre conscience, l'identité et les contradictoires seront, non seulement séparés, mais d'abord incapables de se rejoindre, l'une et les autres veufs de leur complément, l'identité sans termes, les termes sans unité. L'effort moral sera l'acte, qui, après analyse de la subconscience, trouvera, dans la médiation de l'un, comment rendre les contradictoires complémentaires et parfaire la relation.

La continuité n'est pas d'abord une solution, c'est un problème.

La conclusion pratique de cette analyse, c'est que la *moralité ne doit consister, ni dans l'assimilation, ni dans la dispersion*. Celui qui se tiendrait à l'identité, à part de la contradiction et de l'hétérogénéité de ses termes, serait entraîné à oublier le divers. D'instrument de la finalité, l'un en deviendrait le substitut. Comme si ce n'était pas le renversement de la moralité, de sacrifier le réel au fictif, la dissolution de la richesse du monde serait, comme fin, mise à la place de son enrichissement. La résorption dans l'identique usurperait la fonction de l'idéal. Il n'en est pas autrement pour les consciences. L'envie consiste à préférer l'appauvrissement des autres, plus riches ou plus pauvres, à son propre enrichissement. Elle commence par la quantification abstraite de l'hétérogène, qui y introduit l'inégalité, elle finit par l'assimilation dans le dénuement, révélant l'impuissance à créer, des âmes qui s'y livrent.

Mais il y a un autre mal que la chute dans l'inertie, c'est la guerre. La passion de l'inertie y cède à la passion de la contradiction. Un terme exige la suppression de l'autre. L'être nie le non-être en tant qu'il est, la contradiction en tant qu'il unit, à la fois verbe et copule par la vérité. Il se refuse également à la conscience qui abdique et à la conscience qui se déchire. Mais heureusement la conscience ne peut renoncer entièrement à la nature de la conscience. La mort violente qui enlève à la guerre, la mort lente qui attend la lâcheté tranchent les contradictions, que le moi n'a pas l'art de résoudre ; mais si la moralité implique la croyance que la mort n'est pas absolue, ce doit être, pour qu'il trouve, sur un autre plan de conscience et dans de nouveaux problèmes, un nouvel éveil. On meurt comme on fait Charlemagne, en tournant le dos à une entreprise.

23. LA VALEUR DE LA CONTRADICTION. — A ce point de l'analyse, nous pouvons déjà reconnaître la valeur de la con-

tradiction, qui doit être la source de toute valeur, puisque rien n'est un bien qu'à raison d'une contradiction, qui en a été l'exigence et que son harmonie résout.

a. Pour commencer par le plus proche des avantages que la contradiction possède, elle a cette première utilité de *localiser l'action*. S'entretient en nous une énergie latente, qui cherche incessamment un emploi, mais peut ne pas le trouver. L'ennui est cette incompatibilité entre une puissance d'action et l'impuissance à lui fournir une fin. A défaut d'une contradiction de chute, d'un péril provoquant une de nos tendances profondes, nous cherchons une contradiction de conquête à affronter; mais comme celle-ci ne peut nous entraîner qu'après que nous l'avons sollicitée et que nous nous la sommes appropriée, le désir du désir anticipe un plus ou moins long temps sur le désir. Cet état ne doit pas durer; la conscience ne peut se maintenir longtemps dans les dispositions de la conscience rêveuse. Si la volonté ne peut se trouver un problème à résoudre, il doit arriver que l'usure, propre à tout ce qui est objet, et l'initiative d'autres volontés nous enserrent à nouveau, avec plus ou moins d'urgence, entre des exigences contradictoires. Leur premier effet est de circonscrire l'endroit où appliquer notre recherche. En tout point où la souffrance est endurée, il y a certainement une solution à trouver, un bien à faire. Notre recherche pourra échouer, elle n'aura pas été sans objet.

Corrélativement, où la souffrance manque, il est à craindre qu'une entreprise soit inutile. Un biographe d'Edison rapporte qu'une de ses premières inventions consista dans un appareil, pour recueillir instantanément les votes d'une assemblée délibérante. Il le porta à la questure du Sénat à Washington, attendit une réponse qui ne vint pas, puis la requit. On lui répondit que son système, si ingénieux fût-il, avait été écarté, parce que les sénateurs aimaient mieux voter plus lentement, pour trouver, dans le délai du vote, le temps de réfléchir et de se concerter. Edison, ajoute son biographe, se promit de ne plus rien chercher qui n'eût été

désiré, réclamé par un besoin. C'était avouer la priorité morale de la contradiction. La finalité ne doit pas être un château d'illusions. Elle n'a de valeur que pour la conscience, elle doit n'être que par la conscience. Elle trouve son germe dans la contradiction, qui est précisément ce que la conscience enveloppe de plus intime.

On peut le vérifier par contre-épreuve. Quand on veut considérer le devoir à part de la contradiction, à l'intérieur de laquelle nous le reconnaissons, on en arrive à penser qu'une *déduction complète devrait amener le sujet de l'action morale, de l'idée première et universelle du devoir à la détermination de son devoir particulier*. A défaut d'une déontologie systématique, des règles, semble-t-il à des moralistes, doivent permettre le passage de la forme du devoir à sa matière, comme il y a des métaphysiciens, qui espèrent de la métaphysique qu'elle arrive à construire le pommier de leur jardin. Qu'il y ait place pour la déduction en morale, qu'il y ait la même utilité à disposer de règles d'action pour l'invention pratique que pour l'activité intellectuelle, que la systématisation des plus profondes soit aussi souhaitable que toute autre, il n'y a pas à le contester. Il n'en suit pas que la moralité doive et puisse reprendre, dès le principe, la construction de toutes les actions qu'elle médite. Si Dieu refait entièrement l'univers à chaque création nouvelle qu'il y ajoute, comme un jet d'eau repart continûment de l'ouverture d'où il a jailli, nous, personnes finies, incarnées, avons à subir des conditions de temps et de lieu, qui déterminent le devoir sans que nous ayons à en déduire la détermination. Il y a peu de métaphysiciens dans le monde, personne n'ignore la contradiction et le devoir et ne peut les ignorer, puisqu'ils sont les premiers traits de notre condition. Avant d'atteindre à l'universalité abstraite, que lui confère l'analyse poussée à bout, le devoir possède une universalité concrète, qui, pour être spécifiée d'une manière toujours originale, n'en conserve pas moins aussi fidèlement l'essence universelle, que si elle s'isolait de sa matière.

D'où vient donc que le devoir paraît devoir être déduit ? C'est seulement que la révélation, qui nous en est donnée dans la contradiction, est la révélation d'un devoir, non formellement pur, mais insuffisamment spécifié. La contradiction, sans laquelle il n'y aurait pas de devoir, est masquée par l'ambiguïté de ce mot, qui signifie à la fois l'ordre et l'exécution de l'ordre. En éliminant la contradiction, on élimine l'obstacle qui les sépare ; et le devoir exécuté paraît ne plus faire qu'un avec le devoir prescrit. La moralité devient un événement de la nature. Mais l'expérience morale ramène à distinguer les termes de la moralité et à lui restituer sa réalité. Elle fait aussi constater que l'acte, par lequel l'esprit passe de l'ordre d'unir, à la construction qui actualisera cet ordre, n'est pas, ou au moins n'est pas exclusivement une déduction, mais une invention, avec ce que ce mot comporte de choix, de risque et d'efforts. La correction est essentielle. De même que l'intellectualisme spinoziste expulse la volonté de la pensée, en en faisant une connexion entraînant une position, la morale tend à réduire la moralité à soi, en en faisant une règle entraînant un acte. L'autocratie du sage remplacerait l'autonomie de l'individu. Ce qu'il y a de fâcheux pour cette prétention, c'est que les ordres donnés par le sage ne correspondent pas aux problèmes proposés par la vie aux autres hommes, et que l'urgence de ces problèmes ne leur laisse pas le loisir de chercher d'autres devoirs que ceux qui en sortent.

Cela s'accorde avec ce fait que les devoirs naissent et meurent. Colomb a supprimé le devoir de découvrir l'Amérique. A prendre un devoir dans sa compréhension concrète, tout devoir est « semelfactif » ; et si certaines inventions ont été faites plusieurs fois, c'est seulement que la contingence permet relativement l'oubli ou l'ignorance mutuelle. Il y a des hommes qui se proposent pour devoirs des règles, qui ne sont plus de leur temps, comme d'autres s'en proposent, qui ne peuvent être d'aucun temps. La contradiction, en ramenant de ces rêves, où la morale détourne de la moralité, vers l'épreuve de ce qui ne permet pas d'at-

tendre convertit au réalisme de la pensée concrète, l'idéalisme idéologique.

b. C'est qu'en effet la contradiction a cette deuxième et essentielle valeur *de conférer sa réalité morale* à la recherche qu'elle promeut. Elle fait que la continuité de l'action procède du moi. Si en effet le sujet y était porté par la nécessité de l'objet, il n'y aurait aucune raison d'appeler morale son activité, parce qu'elle ne comporterait, ni le mérite, ni le choix, ni même un sujet. On peut le marquer en rappelant la méthode ordinaire, par laquelle on calomnie un héros, qui est de couper son action par une alternative, et de le présenter, si elle a réussi, comme un habile qui prévoyait le succès de son entreprise, si elle a échoué, comme un fou. La volition et l'exécution deviennent deux ; et comme on explique l'exécution par la loi objective seulement, le héros ne peut plus qu'échouer, car où il paraît réussir, ce n'est pas lui qui réussit. Une fois de plus, la conscience se calomnie en se destituant de son efficace. En effet, toute la théorie objectiviste de l'action, impliquée par cette attitude mentale, est viciée par ce postulat, que les instants successifs de l'action ne résultent pas d'une volonté continue et créatrice, mais qu'une loi éternelle, transcendante à eux-mêmes les juxtapose les uns après les autres, dans une succession qui ne serait pas une maturation : il en suivrait, semble-t-il, que la fin pourrait avoir été tout de suite posée, ou, si l'on veut le septième ou dixième instant, sans que le début et les autres instants aient été effectués. La continuité de l'action ne serait plus qu'une continuité de reflet et pourrait être subitement et complètement interrompue. La loi, par une sorte de télé mécanique métaphysique, ferait le phénomène du dehors. C'est trahir à la fois le rationalisme, qui exige l'immanence de l'idée au réel, et la continuité génétique de l'action consciente. Il y a héroïsme, parce que le héros tente en vue de réussir, mais en sachant qu'il peut périr. Que des héros, qui n'ont pas réussi autant qu'ils l'espéraient, supportent impatiemment les éloges, qui les présentent comme des victimes volontaires, rien de plus aisé à comprendre ; car

on ne peut méconnaître plus gravement l'intention qui fait la valeur de leur acte. Il y a une contradiction à surmonter, on ne la supportera pas sans risque, les honnêtes gens affrontent le risque ; mais le risque n'est pas leur but, c'est le succès. S'ils périssent, il n'y a qu'une manière de les louer, faire ce qu'ils ont rendu plus facile à faire. Ils ne sont pas les exécuteurs maladroits d'une règle, qui aurait produit leur succès sans leur maladresse, de sorte qu'il ne leur resterait que la responsabilité de l'échec. Ce sont des inventeurs qui se sont portés vers l'imprévisible pour en acquérir la connaissance. Les sages ne passeront qu'après eux ; suspects de tiédeur morale, s'ils se contentent de les juger.

C'est ce qui arrive trop souvent. Il est aisé à un théoricien de définir loin de l'action ce que l'action devrait être. Quand une fonction spéciale de la conscience se sépare des autres, elle fait des spécialistes, qui se consacrent exclusivement à son service, des célibataires et des solitaires. Mais, à définir les fins et les moyens de l'action loin des contradictions qui l'appellent, on risque de méconnaître la réalité concrète des débats, dont la théorie devrait apporter la solution. Qu'un homme souffre, là il est ; et c'est là qu'il doit être secouru. Sans doute la souffrance peut être trop aiguë pour permettre la réflexion ; et l'on comprend que le théoricien s'en garde et qu'il substitue au mal une sympathie limitée et prudente envers le mal. Faut-il encore qu'il ne s'en garde pas au point de substituer l'harmonie d'un système, qui lui masquerait la réalité au moment où il prétendrait l'y trouver, à l'expérience des difficultés concrètes, qui déchirent la conscience. C'est donc encore la contradiction qui doit éprouver les théories morales comme elle infuse sa réalité à la vie même. Toute morale est la définition d'un optimisme. Un optimisme qui ne résiste pas à l'affliction, non à l'affliction refoulée ou négligée, mais sentie, trahit l'optimisme.

c. L'idéal objectiviste d'une vie sans risque aboutirait, en éliminant la contradiction, à ruiner l'*intérêt de vivre*. Quand Schopenhauer a montré l'homme partagé entre le besoin

et l'ennui, entre des contradictions trop violentes et des contradictions trop débiles, il a retourné contre la contradiction, l'excès ou l'insuffisance de la contradiction. C'est vérifier (et nous devons à ce titre retenir la thèse), que toute notre vie n'est qu'une méditation de la contradiction ; mais aussi c'est corrompre le pessimisme, en faire un pessimisme du pessimisme, que de ne voir dans la contradiction que les cas où elle est détestable ou négligeable. Entre cette extrémité où la contradiction devient une torture, et cette autre, où elle nous révèle encore sa valeur en nous rendant par l'ennui la vie insupportable sans elle, se place la vie normale, où la contradiction engendre le désir et l'appétit, les espérances qui se réalisent et les craintes qui se dissolvent, la compétition ardente ou enjouée, la croissance des forces et l'enrichissement. L'art moral de vivre consistera à qualifier et à doser la contradiction ; et nous aurons à étudier comment la volonté doit choisir les contradictions à vaincre et en mener la victoire, comment chaque personne doit affronter des contradictions à sa taille, éveillant en elle par leur correspondance avec sa nature éthologique les intérêts les plus intenses, promettant, par leur convenance avec ses moyens d'action, les succès les plus désirables. Que les hommes y réussissent inégalement, cela vérifie l'utilité de la morale, cela vérifie aussi la réalité de la contradiction. Le réel, ce n'est pas ce qui ne peut pas nous manquer, c'est ce qui ne nous laisserait rien en nous manquant.

d. De la contradiction sort *la tendance*. C'est une des idées les plus familières et les plus précieuses de la pensée contemporaine, que nous ne sommes pas fait d'un noyau substantiel, mais d'un faisceau de tendances, aspirant à se développer, cherchant aliment et objet, luttant pour atteindre à la lumière de la conscience claire. On ne peut comprendre sans la contradiction, ni la nature de ces tendances, ni leur compétition.

Pour ce qui est de leur nature d'abord, les tendances offrent nécessairement ces deux caractères de manquer

d'un objet et de le posséder en quelque manière. Car si l'objet était entièrement possédé, il n'y aurait pas lieu d'aspirer à lui ; et s'il n'était pas du tout connu, comment pourrait-il être désiré ? Je ne saurai quelle eau je vais boire, son degré de fraîcheur, de limpidité, sa quantité, son lieu, qu'en la buvant ; mais je ne puis avoir soif sans que je ne connaisse l'eau comme ce qui éteint la soif. On ne peut même prétendre que l'objet, possédé par la représentation de la fin, n'est qu'une moindre partie, en quantité ou en qualité, de l'objet, que possédera la tendance satisfaite. On éviterait la contradiction, car le moins ne contredit pas le plus ; mais on défigurerait la tendance en en excluant le moi ; car tendre, ce n'est pas être porté, transféré, véhiculé du moins au plus ; c'est au moment où le moins est possédé, l'éprouver douloureusement comme moins, s'apercevoir qu'il remplace le plus, être impatient du plus. Nous ne prétendons pas par ces mots définir la tendance, car le concept en tant que concept n'est adéquat qu'à l'être objectif, accompli, et la tendance en tant qu'elle est vécue n'est pas encore l'être, elle n'en est que la requête, la gestation toujours plus ou moins laborieuse, sentie à raison des obstacles qui en retardent la consommation. Aussi doit-elle avoir ces deux caractères de tenir à l'objet par ses conditions, l'hypertonie du milieu intérieur dans la soif, la sécrétion des hormones sexuelles dans le désir sexuel, une structure sociale dans l'ambition ; mais d'exprimer le moi sans lequel la contradiction de ces conditions ne pourrait apparaître puisqu'il doit y rapporter le devoir d'unir. Sans le devoir et sans nous, il n'y aurait ni contradiction, ni tendance, ni bien.

La même opposition, qui fait les tendances, fait leur conflit. En vertu des nécessités, qui lient des objets à d'autres, et de notre incohérence intime, nous ne pouvons rien désirer que l'objet d'un de nos désirs n'en menace d'autres. Une des expériences les plus douloureuses de toute vie consiste à apprendre que tout ce que nous obtiendrons comme un bien, sera certainement aussi un mal. Il faut une réflexion

plus mûrie, et sans doute déjà teintée de fatigue, pour chercher, dans ce mal, l'occasion d'une renaissance, quand il en sortira un nouveau désir. Cette réflexion nous préparera à la conclusion que la possession, permise par la vie, n'est pas celle de l'être, mais celle d'un dynamisme vers l'être, si seulement par la moralité nous savons convertir la contradiction en réalisation.

Puisque ce succès nous sera impossible, tant que nous nous laisserons écarteler par nos désirs, la finalité affective se présentera à nous comme l'introduction de la finalité objective ; mais celle-ci nous apparaîtra à son tour comme le moyen de la paix intérieure, dès que nous aurons mesuré le retentissement des événements matériels sur notre cœur. Ce jeu, contrasté et se renouvelant sans cesse, nous amène à concevoir *la polytélie des actes*, comme le seul but de notre vie ; et la volonté, instruite par une expérimentation de chaque instant, se solidarisera de plus en plus avec les tendances dont la satisfaction profite au plus grand nombre des autres, recherchera les actes où le plus de nos désirs viendront converger. Elle se fera philosophique. Au cours de cette recherche où le moi joue avec la contradiction, il apprend qu'il vaut mieux *se prêter que se donner au désir* et il acquiert la maîtrise croissante de lui-même.

Mais jamais cette maîtrise ne sera celle qui se ressent à la vue d'un orage sur la mer, ce sera toujours celle du cavalier qui domine son cheval en se méfiant de ses incartades. Toujours la contradiction interviendra pour piquer le cheval. Dans les sociétés plus passives, la souffrance physique y suffira ; dans les sociétés plus actives, les fonctions mêmes de l'esprit y collaboreront. La religion, en systématisant les actions, fait de chacune la menace ou la promesse de la damnation ou du salut, et de leur contradiction la source de l'élan moral. La publicité, en provoquant l'inquiétude et en éveillant le besoin, condamne l'individu au travail forcé et à l'invention indéfiniment renouvelée. A l'inégalité, le capitalisme ajoute la souffrance de l'inégalité, en laissant à la conscience individuelle d'en faire sortir l'envie ou l'in-

vention. Aussi tout État qui, méconnaissant la corrélation nécessaire de l'organisation et de la production, réduirait celle-ci à l'automatisme d'une application sans volonté, qui d'agents ferait des acteurs, vérifierait, par la défaillance de la production, qu'il n'y a pas de mobiles pour aucune action, où celui qui doit la faire n'éprouve pas lui-même la contradiction à résoudre.

e. Enfin, en inspirant la tendance, la contradiction donne à la conscience *l'intuition naissante de la fin que la moralité va poursuivre*. Le premier effet d'un malaise, c'est de nous proposer comme but la cessation de ce malaise. Il y a déjà dans un manque cette positivité de nous faire concevoir quelque chose qui nous manque. C'est la plus vague des déterminations ; mais la plus vague des déterminations est la condition de déterminations plus précises. Il ne suffit pas de vouloir inventer pour savoir quoi inventer. La contradiction commence l'invention de la fin de l'invention. Elle se poursuivra pendant tout le cours de la recherche, puisque c'est tout un, de chercher ce qu'on cherche, au sens où l'on veut en découvrir la nature et au second sens où on la crée. L'invention sera la maturation d'une fin abstraite, de l'idée générale de la fin, en une fin concrète plus ou moins qualifiée et sensible. La contradiction en amorce la connaissance. C'est une aube.

24. L'IDÉAL. — Par la position de la fin s'achève le quadrilatère où naît l'effort moral : en face l'un de l'autre *les contradictoires*, en deçà *le principe*, que leur opposition dément, au delà, à peine pointant, *l'idéal*. La dualité des contradictoires tient la place du moyen terme qui devrait relier l'unité d'identité à l'unité de finalité. Quand l'invention sera faite, celle-ci s'exposera comme une médiation ; tant qu'elle ne l'est pas, le moyen, par exemple l'argon, se cache derrière la contradiction qu'il faudra dissiper pour le découvrir. Tout le travail de la recherche consistera à concentrer autour de l'idéal ce qui sera indispensable pour lui conférer un contenu, susceptible de trouver dans son har-

monie interne la consistance, sans laquelle il ne pourrait persister en l'absence de l'action directe et prochaine du moi.

Faudra-t-il au moins que le moi n'ait pas laissé s'évanouir la représentation encore si fragile de l'idéal. L'utilité principale du *rétrécissement de la conscience*, qui tire à son foyer une image ou une idée pour y concentrer l'attention, est *d'en augmenter l'efficacité physiologique et psychologique*. On peut faire consister dans ce double mouvement, qui refoule un grand nombre de représentations dans la subconscience et corrélativement en installe quelques-unes par privilège dans la région la plus claire de l'esprit, l'âme même de sa puissance créatrice. Comme le tireur concentre sa vision sur la cible et en escompte l'efficacité directrice sur tout son corps, c'est un aspect essentiel de la moralité que la conscience se resserre autour de l'idéal pour en accroître la puissance attractive.

Il ne faut pas confondre ce resserrement avec celui que provoque un besoin fortement ressenti. Ce serait brusquer l'histoire de la recherche que de parler comme si, dès le début, le désir issu de la contradiction et la fin pressentie se correspondaient exactement l'un à l'autre. Tout désir débute par *un malaise qui ne sait ce qu'il appelle*, sinon de la manière la plus confuse ; tout projet, par *un rêve dont on ne peut dire encore qu'il est souhaité*. De même que le fait qui vérifiera la loi, et la loi qui fondera le fait ne seront amenés par la recherche scientifique à s'emboîter l'un dans l'autre qu'après une longue élaboration, le besoin d'autre chose et la conception d'une possibilité ne se confondront dans une recherche intentionnelle, que par une opération plus ou moins laborieuse d'union où le moi apportera sa responsabilité et trouvera son mérite.

C'est ce qu'on oublie quand on présente *l'intention* comme définie dès le principe de l'acte moral. Il faut bien pour qu'il le soit, que l'intention pointe dès le début ; et elle peut se définir comme le point de convergence idéal de la contradiction et du devoir, de la contradiction dont elle tiendra sa tension, du devoir qui lui indiquera son but. Mais pour

s'achever en acte, cette intention devra se charger d'une matière qui lui manque d'abord ; et, dans ce progrès, il y a toute la contingence de la recherche, qui peut arriver en Amérique quand elle croyait aller aux Indes. *De principe, l'intention se fera ambition ; d'ambition, entreprise, puis dessein, puis plan, enfin œuvre.* Cette montée, par laquelle l'esprit s'élèvera de la métaphysique qui définit les intentions profondes, à l'art qui les achève en esquisses qualifiées, n'aura pas la rigidité rectilinéaire d'une déduction, à laquelle la nécessité logique ne permettrait pas de dévier. Comme nous contrainst de l'admettre l'exemple de Ramsay que nous allons maintenant quitter, elle procédera par tâtonnements, de contradiction en contradiction, comme de heurt en heurt un homme trouve son chemin dans l'obscurité.

De ce que l'intention doit être progressivement inventée et mûrie, il résulte immédiatement que l'idéal serait trahi si on confondait ce qu'il deviendra quand l'intention sera devenue l'œuvre même, avec ce qu'il était au début de la recherche. Pour que l'idée de la fin ne se substitue pas à la fin, il faut que la fin ne soit pas abaissée par sa confusion avec l'idée de la fin. A parler proprement, un tireur ne vise pas la cible, il vise la pénétration de la balle dans la cible ; et la vision préalable de la cible n'en est que la condition finale, distincte seulement des autres conditions en ce qu'elle nous intéresse, non à raison de ses effets actuels mais en vue de ses effets éventuels. C'est pourquoi à mesure que nous avancerons dans l'analyse de l'action morale que nous ne saisissons encore que dans ses prodromes, dans son pronostic, nous devons distinguer l'*un de détente*, où l'idéal est abandonné, parce que l'action n'ajoute rien à ce qui lui était donné dès son début, et l'*un de conquête*, dans lequel l'idéal d'abord conçu trouve son accomplissement et son épanouissement ; car il n'y a moralité qu'où il y a exhaussement de potentiel, non dénivellation de chute. Si par exemple, pour réunir deux corps au même niveau, à la même cote, je laisse tomber le plus élevé au lieu d'élever le

plus bas, j'use le réel au lieu de le créer ; si par exemple encore la démocratie ne fait qu'appauvrir les riches, quelle que soit la richesse considérée, au lieu d'élever la propriété de ceux qui avaient le moins au taux de ceux qui ont le plus, la moralité est trahie par dégradation de l'idéal. On aura dans les deux cas atteint l'égalité ; mais l'idéal se sera volatilisé, en paraissant se réaliser, puisqu'à la fin de l'action il y aura moins qu'à son principe.

25. LA CONTRADICTION ET LE MOI. — Il nous reste à clore cette description, en complétant ce que Ramsay a dit, par l'installation du moi en face des termes avec lesquels il entreprend sa recherche. Par définition, un savant, en tant que tel, est celui qui ne peut jamais parler de soi ; et cette définition l'épuise. Aussi doit-il s'exprimer par l'impersonnalisme mécaniste. Mais, ni la contradiction qui, par nature, ne peut avoir d'existence que mentale, ni le devoir, qui manque de l'être puisqu'il le réclame, ni l'idéal, qui avoue son idéalité, ni leur rassemblement déconcerté ne peuvent se comprendre, s'il n'y a pas l'unité supérieure, la « superstance » d'un moi, qui les embrasse dans son effort pour les mettre en relation, sans les étreindre dans une intégration effectuée. Le réalisme est condamné à vider l'être de tout contenu pensable pour lui conférer l'indépendance à l'égard de l'esprit, ou, s'il veut rendre son existence acceptable à l'intelligence, à l'identifier avec la perfection de la finalité. Mais s'il faut bien ne voir dans ce rien ou ce tout que des limites conceptuelles, l'idéalisme personnel trouve, dans l'expérience de la recherche, sa vérification définitive.

Déjà l'idéalisme abstrait a des raisons toutes puissantes de subordonner l'existence de l'objet à la volonté du sujet. Car si, comme il est bien difficile de le nier après quatre siècles de succès scientifiques, la science peut sortir de la recherche, l'objet doit être fait de relations pensables. Or, c'est tout un, comme l'a montré Hamelin, de définir l'objet par la relativité et de nier la réalité de la chose en soi. Privé de substrat, le rapport qui unit les termes

ne peut être que par l'acte de l'esprit, qui tour à tour les distingue et les rapproche ; et les termes eux-mêmes que par une intersection de rapports. Pour qui en douterait, il suffit d'observer d'une part que la vérité d'une relation est indépendante des termes qu'elle se trouve joindre, puisque le double, par exemple, garde sa nature, s'il rapporte quatre à deux ou deux à un ; d'autre part que les termes ne sont pensables que par les relations qui se croisent en eux, comme un point par ses coordonnées. Relations ou termes, relations de relations, c'est donc tout l'être que le ou les sujets posent en se posant, font en voulant. Pour reprendre l'exemple de Leibniz, Pâris est l'amant d'Hélène, non parce qu'il serait amant tandis qu'Hélène serait aimée, mais parce qu'ils croient s'aimer, plus profondément, qu'ils souffrent et jouissent de leur amour, et que d'autres s'unissent par sympathie avec leurs peines, serait-ce pour en jouir, et leurs joies, serait-ce pour en souffrir.

L'idéalité de l'objet, exprimée par l'idéalisme abstrait, dans son principe, prend une actualité plus dramatique dans un idéalisme de la conscience concrète. Car si, dans l'idéalisme hamelinien du rapport, le propre d'un terme est d'appeler l'autre, cet appel, allégué pour réserver la vie de la conscience, la laisse en dehors de lui, puisque l'ambition de l'idéalisme abstrait est de se mettre dans l'éternité, pour y supposer déployé et achevé le plan du procès constructif. Revenons donc vers l'expérience psychologique, comme Hamelin lui-même nous y invite, en subordonnant la réalité de l'idée à la volonté du moi, tandis qu'il s'y refuse pour sa part, d'abord en retenant l'activité aux premiers degrés de la métaphysique, ensuite et surtout en substituant à l'étude des conflits la systématisation des solutions auxquelles ont abouti quelques-uns des plus profonds. A la hauteur concrète où nous élève, non seulement la psychologie, mais notre psychologie, la relation ne se présente pas comme la coordination des deux termes d'une réalité construite et solide par leur affinité, elle n'est que la direction d'une construction en train de se faire, par suite destinée à ne pas se par-

faire. L'invitation n'y est pas une liaison élastique entre deux termes, c'est l'âme d'une recherche. Pourrait-il y avoir recherche, si le manque du terme appelé n'était de quelque manière et à quelque degré senti? Si l'antithèse sortait de la thèse par un procès exclusivement objectif que la conscience constaterait sans le faire, nous serions hors de l'idéalisme. Il faut donc qu'elle soit « affectée » en présence du premier terme par le manque du second : l'impatience est le sentiment d'une contradiction entre ce qui est et ce qui doit être. La conscience concrète n'est pas métaphysique, elle est phénoménologique ; et c'est dans « les brouillards de la contingence » qu'elle vit et souffre.

Si donc la réflexion sur la relation oriente vers l'idéalisme, la réflexion sur la contradiction y précipite. Étrange nature de la contradiction : *c'est la relation qui ne peut être relation*. Elle est à sa manière relation, car faute du moi et de l'aperception où il oppose les termes contradictoires, ceux-ci formeraient deux mondes et ne seraient pas contradictoires. Dès que l'esprit tente de les unir, ils ont au moins, semble-t-il, ce caractère commun d'être en lui. Ce ne seraient donc plus des opposés absolus, des contradictoires, mais des opposés relatifs, des contraires. La différence consiste en ce que l'unité, qui réfléchit au moi sa nature, reste dans la contradiction, extérieure aux termes, vis-à-vis d'eux ; elle n'est pour le moi qu'en idée et les termes la repoussent ; tandis que, dans la relation, l'idée s'est faite existence en reliant les termes, en les intériorisant l'un à l'autre. La contradiction est la relation écartelée ; la relation, la contradiction unifiée. Dans la relation, l'esprit s'oppose une finalité, il s'y sent fait, fini, arrêté, objet. N'y aurait-il que la relation, la conscience serait fermée. La contradiction met le moi devant un inconnu. Elle s'y sent ouverte, et si les termes y sont, non conjoints, mais accompagnés de l'identité indispensable pour qu'ils entrent en conflit, celle-ci n'est présente que pour promettre leur union, qui fera la relation regrettée ou fera la relation désirée.

Quand elle s'achèvera, ce sera encore la contradiction,

qui rendra l'esprit au mouvement, pour que la relation obtienne cette postérité qu'elle appelle. De tout concept en effet, on peut montrer qu'il ne sert le dynamisme de l'esprit qu'à raison d'une contradiction qu'il éveille. Voici par exemple la possibilité. Appelle-t-on possible la représentation abstraite, intellectuelle d'un événement sensible que la nécessité promet? C'est déjà plus qu'un possible, c'est un actuel, à inscrire dans l'être, comme le demande M. Lavelle. Appliquera-t-on le mot à ce qui n'est plus rien? Lorsque Kant observe qu'un possible, qui ne serait que possible, serait impossible, il révèle que, dans le possible, nous dénommons notre impuissance à reconnaître l'être à un être, nous nous désavouons. Si, comme l'a établi M. Brunschviég, c'est dans le problématique que notre pensée se déplace, par sa double impuissance à saisir le nécessaire sans manquer le réel et le réel sans manquer le nécessaire, la contradiction de la possibilité sera celle de tout concept. Affirmer que ceci est une table, c'est risquer sur la possibilité que les objets que je poserai sur elle y demeureront. La certitude complète, qui exclurait toute contradiction, serait l'automatisme.

Le scepticisme n'y gagne rien, l'idéalisme y gagne tout. Quand le moi inventera le rapport concret, son triomphe lui vérifiera son existence. *Adsum qui feci*. Mais le dogmatisme pourrait encore lui discuter sa responsabilité en alléguant une nécessité ignorée, subconsciente; il ne peut lui refuser la contradiction et la souffrance, qu'il doit bien concéder au sujet, puisqu'elles sont incompatibles avec l'objectivisme dogmatique. Dans la contradiction, le moi fait, comme par jeu, dans sa pureté l'épreuve de son pouvoir d'union. Celui-ci ne peut lui venir des termes, puisqu'ils se repoussent, du devoir, puisque celui-ci a besoin de l'obéissance, de l'idéal puisqu'il est irréalisé. Il ne peut donc venir que de nous. — C'est pourquoi la douleur nous rend à nous-même. Quand elle est assez forte pour obscurcir le soleil, pour nous rendre sourd aux voix qui nous sont le plus chères, étranger au péril et indifférent à tout autre avenir

que celui de notre mal, ce mal se révèle à nous comme notre seul bien. Il naît en nous un attachement monstrueux pour lui et il nous semble avec raison qu'en le rejetant, nous nous aliénerions à nous-même. Dans la solitude, qui nous entoure, notre isolement nous comble. — L'impression ne change pas quand le courage nous revient. C'est des difficultés, issues de l'hostilité des choses, que les âmes les plus vigoureuses tirent le sentiment le plus fort d'elles-mêmes. Elles cherchent la lutte pour s'y trouver. Mais comment pourraient-elles croire que la nature les porte, quand elle menace de les écraser ? Je souffre, donc je suis. Souffrir, c'est d'abord se savoir souffrir, et en même temps, à la manière cartésienne, trouver son existence dans ce savoir. On ne s'y trouverait pas si précisément l'inconsistance de l'objet ne lui refusait cet être que le sujet se reconnaît. On meurt seul parce qu'on souffre seul.

Plus soigneusement on montre l'inconsistance dans la contradiction, plus la logique presse d'attribuer au moi la volonté du débat qui le déchire. Si l'un des termes de la contradiction lui était étranger, il le laisserait où il est. A quoi bon se torturer ? Pour que des contradictoires se repoussent en nous, peut-être en nous déchirant, il faut donc que nous nous soyons, par imprudence ou par moralité, solidarisé avec chacun d'eux. Les périls que nous ignorons nous côtoient sans guère nous troubler ; la mort des autres ne nous émeut que par l'amour profond ou fugitif que nous leur accordons ; notre mort même n'affecte que notre imagination. Qu'importe un conflit dogmatique à celui qui est indifférent en matière religieuse ? Si un homme pouvait n'être qu'égoïste, il ne souffrirait pas, parce qu'il réduirait toutes les contradictions, en en expulsant ce que les autres y mêlent toujours d'eux-mêmes. Chacun de nous imite autant qu'il peut cet égoïste de fiction, en rejetant hors de lui-même ce qui pourrait l'accrocher et l'entraîner. Mais ce stoïcisme ne peut aller bien loin, car en refusant les raisons de souffrir, ce sont aussi les raisons de vivre que nous nous aliénon, et il arrive toujours un moment où

le moi veut ; et vouloir, c'est d'abord vouloir une contradiction.

L'indispensabilité du moi à la contradiction n'apparaît pas moins évidemment quand on confronte les deux idées de nécessité et de contradiction. Sans doute, à en sonder la nature, la nécessité déjà se refuse à soutenir le réalisme, puisque la nécessité physique, et toute autre, doit être réductible à la nécessité intellectuelle, qui ne peut être qu'une abstraction dans l'esprit. Au moins y a-t-il dans la connexion de ses termes, une unité qui, pour n'être pas suffisante à fonder l'existence, peut le paraître, à une pensée viciée par l'analytisme, à une pensée s'oubliant devant le pensé. Mais la contradiction d'abord ne peut être réduite à la nécessité, qui est le devoir être, puisqu'elle est l'impossibilité d'être, la cause du néant. Cherchera-t-on à l'en faire résulter ? *La nécessité, qui est l'unité de possibilité, ne peut fonder un conflit de possibles.* On a beau y ajouter la contingence ; c'est le non-être, qu'il permette la contradiction, qu'il y soit aussi indispensable, il ne la fait pas. Il faut donc dans *faire, agir, réaliser*, ce qui est toujours résoudre la contradiction en finalité, trouver autre chose et plus que des catégories et notamment que la causalité. La contradiction ne peut être que l'œuvre d'une volonté opposant ses volitions, une défaillance de la fidélité à soi-même. La nécessité, qui soutient les termes, les tire dans des directions propres, souvent divergentes ; elle ne peut rendre raison de la tentative pour les unifier, qui ne peut venir que d'une volonté, destinée d'abord à échouer en le tentant.

Suit-il de ces considérations, qu'inspire exclusivement l'expérience de la vie morale, dont nous ne voulons pas sortir ici, que l'existence du moi soit certaine ? Cette certitude équivaldrait à la suppression de la moralité. Il ne pourrait en effet être certain pour lui-même qu'à la condition de se saisir ; mais précisément l'acte, par lequel il se saisirait, le fixerait comme un objet. Toute connaissance est une connaissance en soi-même. Il faudrait que cette connaissance à l'intérieur de soi devint une connaissance de soi ; mais une

connaissance à l'intérieur de soi est une analyse et il est impossible qu'une analyse saisisse, en même temps que la partie qui est son objet, le tout conscient, où non seulement cet objet est découpé par elle, mais qui est l'agent de cette même analyse. Ce tout en effet n'est ni une somme, ni une synthèse accomplie. S'il est vivant, il doit perpétuellement redoubler ses actes. Par cette fécondité, il est indéfiniment supérieur à chacune de ses actions, et c'est cette intarissabilité de production qui constitue la moralité. Par conséquent non seulement l'insaisissabilité du moi-sujet, du *je* vivant, par lui-même, n'est pas une objection contre son existence ; mais elle résulte nécessairement de l'hypothèse de sa destination morale ; loin d'en être la réfutation, elle en est la preuve, si par ailleurs il est incompréhensible qu'un objet soit pensable et soit, sans impliquer le pouvoir de liaison du sujet.

Mais pour que cette incompréhensibilité soit une raison de l'admettre, faut-il encore que nous fassions l'acte de confiance dans la raison ; qu'à partir de la contradiction éprouvée entre la réalité et l'inaccessibilité du moi, nous refusions d'élever à l'absolu la contradiction entre ce que la logique exige et ce que l'expérience donne. En fait celle-ci donne au moi quelque connaissance de lui-même. D'abord tout objet lui réfléchit à quelque degré son pouvoir de liaison : il s'y reconnaît, comme on se reconnaît dans une vieille lettre. L'identité objective, abstraite, formelle, exprime l'identité subjective, concrète, spirituelle. En outre, le *je* se figure à lui-même dans autant de « moi » spécialisés, par lesquels il s'adapte, ici ou là, à la périodicité matérielle. Enfin il dépasse, par l'affirmation de lui-même, la limitation de chacun des « rôles » qu'il adopte, et se fait, en se confiant au devoir. Comme Kant l'a marqué, le devoir renvoie à la liberté et au sujet ; si le devoir et la liberté sont, comme nous l'impliquons par la moindre de nos recherches, si « le vrai est de l'ordre des fins », si la connaissance est toujours de l'action, c'est toute pensée théorique et pratique que la suppression du moi entraînerait avec lui.

La moralité suppose donc, l'expérience morale vérifie que le moi est, sans être accompli, comme elle vérifie que la contradiction le pousse à se faire. Il ne peut se réduire à rien, ou se confondre avec tout, être exclusif complètement de l'être comme l'impliquerait un idéalisme subjectiviste, ou le posséder intégralement, comme le professerait un réalisme, qui l'identifierait avec Dieu et Dieu avec le monde. Il devra donc dès qu'il se réfléchira, se distinguer en un moi pur, transcendantal, qui serait le moi souverain, s'il n'était abstrait, et un moi particulier, incarné, qui achètera sa densité concrète de son étroitesse. Tout arrêt sera pour lui l'occasion de se sentir limité, en se sentant supérieur en droit à ses limites ; et, suivant qu'il orientera cette direction, qui unit le moi limité au moi rationnel, dans un sens ou dans l'autre, la subjectivité, en prenant ici le mot en son sens limitatif, se rétrécira ou se dilatera. De même que je dois être l'ami de mon ennemi quand mon ennemi a raison, l'ennemi de mon ami quand mon ami est passionné, je dois accorder, en moi, le moi subjectif au moi rationnel dans l'acte moral. Dieu est taciturne : il ne peut se donner qu'à celui qui le mérite, car il ne pourrait nous dispenser de mérite, qu'en supprimant notre liberté c'est-à-dire notre existence même. Mais si tous nous usons de notre liberté pour nous réconcilier en lui, un seul et même moi, un moment et jusqu'à un certain point, nous confondra en lui ; et le bien se substituant jusque-là à la moralité, vérifiera jusque-là le panthéisme. L'incarnation est le fait moral. La volonté morale du moi aspire à s'identifier avec la volonté souveraine ; mais, le réel pour nous, c'est cette aspiration et son progrès.

Si toutes les contradictions qui déchirent une conscience ne sont donc que des oppositions de la volonté pour réveiller la volonté, elles peuvent tourmenter le moi, s'il y cède, même le dégrader, elles ne peuvent entraîner son anéantissement. Non seulement l'éternité, immanente à la vérité et à la matière, doit appartenir au moi, si elles ne peuvent être que ses représentés, comme dans un langage réaliste, l'établit la prop. 23 du livre V de l'*Ethique* ; mais encore

toutes les crises où s'élabore, suivant la moralité du sujet, le développement ou une défaillance de l'être, l'élèvent au-dessus d'elles, puisqu'il se les propose en découpant les termes en lui-même, en se solidarissant avec eux, avant de refuser ou de décider de les construire. En faisant la contradiction, le moi se fait l'irrationnel ; en faisant la relation, il se fait le rationnel ; en se les opposant, l'une comme l'origine, l'autre comme le but éventuel de son dynamisme, il comble les lacunes de l'objet et l'étend. Rationnel en tant que son progrès implique le devoir, empirique en tant que la solution des contradictions vécues par lui ajoute à l'être actuel, moral en tant qu'elle lui promet de nouveaux problèmes. Le passé n'a pu empêcher le sujet d'être, puisque le passé, en tant qu'il ne s'actualise pas dans le présent du souvenir, n'est rien de plus que ce qu'il ne peut encore en reconstruire et que cette impuissance n'a de sens que par une volonté de retour ; l'avenir ne pourra le supprimer, puisque le futur est ce qu'il ne peut atteindre sans passer par les étapes nécessaires et qu'il n'existe qu'en relation avec ce que l'impatience contient de volonté. Dès qu'une volonté s'égare, réalise les termes, en fait des absolus qui ne peuvent que s'exclure mutuellement, toute corrélation devient une contradiction ; et le devoir d'union engendre une action de désunion. Mais acceptons la faute, car elle n'est que l'envers du pouvoir. Puisque les problèmes de la conscience lui sont posés par elle, elle doit avoir tout ce qu'il faut pour les résoudre ; dans l'hypothèse opposée, elle n'en pourrait résoudre aucun. L'idéalisme absolu est le premier principe de toute recherche morale. Il est la philosophie du devoir.

CHAPITRE III

CONTRADICTION ET VOLONTÉ

26. LES MOUVEMENTS DE LA VOLONTÉ. — Puisque l'existence psychologique de la contradiction ne peut se comprendre qu'en opposition avec le moi, et réciproquement, *la moralité et l'immoralité consisteront exclusivement dans la manière, dont la volonté, qui manifeste le moi, se comportera à l'égard de la contradiction.* Ce sont ses démarches que nous devons maintenant analyser. — Sans doute faut-il renoncer dès le principe à reconnaître ou à prévoir toutes les opérations, dont la volonté est capable. Si l'on attribue au moi l'inventivité, et sans elle la volonté se réduirait à quelque forme du déterminisme, celle-ci ne peut se résumer dans aucun de ses aspects, par exemple dans le pouvoir d'inhiber ou dans le consentement. Elle est protéiforme. Le moi est le plus haut réel ; le propre de tout événement réel est de défier l'analyse ; et de toutes les définitions qui peuvent être données du réel, la meilleure, c'est de le dire inépuisable. — Il n'en résulte pas pourtant qu'on ne puisse en rien connaître ou en rien exprimer du tout. Toute réflexion sur l'action serait condamnée, si l'impossibilité d'épuiser entraînait l'impossibilité d'amorcer l'analyse. Il y a dans tous les mots, dans lesquels les suffixes — able, — ible, — uble, indiquent la possibilité, une ambiguïté dont on ne se défend pas toujours. L'inconnaissable, par exemple, serait pour un agnosticiste ce qui ne peut pas être connu du tout. Dans l'inconnaissable, il pense *l'inabordable*. Se refuse-t-on à le suivre, il reste possible d'admettre que la connaissance, si développée puisse-t-elle devenir, laissera toujours de l'in-

connu en dehors d'elle, pour qu'il lui reste quelque chose à connaître. L'inconnaissable ne sera plus que l'*inépuisable* ; et par suite il ne sera plus l'absolument inconnaissable puisque les relations, qui doivent unir l'inconnu au connu, font que l'inconnu est en quelque mesure connu dans le connu.

De même la moralité fournira toujours à la réflexion parce qu'elle ajoutera toujours à l'être. Un des aspects essentiels de l'idéalisme est ce qu'on pourrait appeler le progressisme, en signifiant par là que chaque mouvement de la pensée n'est que la maturation d'un élan, non seulement plus hardi objectivement, mais subjectivement plus puissant. La conscience n'a pas seulement « du mouvement pour aller plus loin », elle reçoit de son effort plus de force pour avoir plus de mouvement. Son dynamisme la meut pour qu'elle passe d'ici à là ; mais en outre elle construit, condense son dynamisme, quand du moins elle ne s'obstine pas à se disperser et à se détruire. C'est ainsi que la réflexion sur la moralité doit aider la moralité. Aucune volition ne peut dispenser la volonté de vouloir ultérieurement. Il n'y a pas, dans la rigueur du terme, d'éducation de la volonté. La volonté est toujours ingénue. Mais elle peut en se fournissant par la réflexion morale plus de moyens et particulièrement d'idées, élever le point d'application de son effort, accroître son rendement. Quand, par la spécialisation sociale des fonctions, elle est réservée au moraliste, son utilité ne change pas. C'est pourquoi tout acte humain exprime à la fois la moralité de celui qui en est l'agent principal, proche et visible ; mais dans une mesure moindre et inégale, celle de toutes les consciences, car toutes, directement ou indirectement, ont, par l'intermédiaire de l'objet, collaboré avec lui pour l'aider ou le contrarier.

A. *La volonté fait jaillir la contradiction.* — Il dépend d'abord de la volonté de *susciter les contradictions* ou de s'en garder. Tant l'identité que la diversité le lui permettent ; et celles-ci se retrouvent en tout concept, en tout être. Contre l'identité, il suffit qu'elle utilise le principe des indiscernables. Si l'identité n'est qu'une abstraction sans

les identiques, la dualité arithmétique des identiques n'est concevable que par une dualité qualitative, qui empêche leur identification. Appelée par l'identité, l'identification est interdite par sa matière. — De même, si la diversité à part de l'unité n'est pas la contradiction, elle n'est même plus une collection, si l'on oublie l'acte de l'esprit par lequel les éléments de la diversité sont rassemblés, dénombrés, composés. Comme cet acte exclut l'hétérogénéité absolue des termes divers, leur diversité, raison de les distinguer, devient raison de les identifier. Je peux pour la même raison conclure de tous les hommes qu'ils doivent différer et qu'ils doivent se ressembler; et les deux tendances me solliciteront en des sens opposés. — Si tout concept est l'un du plusieurs, la même argumentation sera possible à propos de chacun d'eux. Ce qui fait la fécondité d'un concept, c'est l'inadéquation de la compréhension à l'extension. Le concept n'est pas qu'un être, ni qu'une classe; *ce n'est qu'un être incomplètement connu, rapporté à une classe incomplètement énumérée*. L'identité de la compréhension est contradictoire à la diversité de l'extension; et chaque fois que nous rapportons le produit d'une définition, au résultat d'une analyse, nous avons d'abord à décider s'il faut retoucher le concept pour l'adapter à l'objet ou mutiler l'objet pour qu'il vérifie le concept. Comment en effet l'identité d'un concept, si elle était codifiée, pourrait-elle rendre raison de la diversité des individus, qui en forment l'extension? Elle n'y réussira qu'en apparence, par un aveuglement de l'esprit, qui se débarrassera de ce qui dans le sensible démentirait l'intelligible, ou refera l'intelligible sur le sensible. A cet aveuglement, l'esprit n'échappera pas longtemps, s'il est moral, car la volonté morale exige le vrai.

Le premier acte de la volonté morale est donc de faire éclater l'être. *Elle active tout ce qu'elle touche*. De l'ordre elle fait sortir le désordre, de l'un, elle fait sortir le plusieurs. Elle mobilise la réalité par la discorde. L'esprit forme, sous les noms divers et équivalents de monarchie, de commu-

nisme, d'empire universel, un idéal de paix ordonnée, où tous les actes humains se situeraient suivant un plan qui les prévoirait tous ; mais un besoin incoercible de création personnelle fait éclater cet idéal, à raison de la vivacité des volontés. Plus les consciences se développent, plus la nouveauté imprévisible de leurs actions déborde la systématisation abstraite des législateurs usurpant l'omniscience divine ; de sorte que la toute-puissance d'une autocratie légiférante n'est possible que dans une nation, où une masse, douée de peu de besoins et capable de peu d'inventions, se soumet à une minorité autoritaire. Mais l'action de celle-ci perd en efficacité profonde ce qu'elle gagne en superficie d'application. — En résulte-t-il que la volonté morale soit une volonté de destruction ? Les confondre serait méconnaître l'omniprésence du devoir à toutes ses entreprises. C'est en vue d'un ordre meilleur qu'elle menace l'ordre établi, pour construire qu'elle inquiète, pour unir qu'elle oppose. *L'amour de l'ordre est si profond en elle que tout ordre doit lui paraître insuffisant.* Qu'on y voie une contradiction intime, soit. L'amour par sa puissance y déborde l'ordre réalisé et à réaliser ; il enveloppe *un infini d'intensité*, pour lequel toute réalisation finie sera une déception ; et il sera ordinaire, si le moi ne conserve pas le contrôle des puissances qu'il a libérées, que l'amour de l'ordre devienne une énergie de destruction. Mais il faut bien que la moralité soit difficile pour être si désirable et en même temps si controversée.

Cette vocation d'inquiéter, qui définit la volonté morale à son principe, est, dans ses rapports avec la matière, *le besoin d'énergie* ; avec les consciences, *le besoin de discussion* ; avec soi-même, *le besoin d'émotion*. — L'action la plus importante que la conscience exerce d'abord sur la matière est une action de mobilisation ; elle y multiplie les ruptures, les déséquilibres. Dans toute son action, qui s'étale entre la recherche des moyens pour briser l'équilibre atomique et la fécondation de l'ovule, elle procède comme si elle voulait éveiller des consciences endormies ;

et l'augmentation du nombre des chevaux-vapeur de l'industrie, l'accroissement de la population mesurent chaque année le succès de son action perturbatrice. Son idéal physique serait une matière condensée en un petit volume, qui recélèrait une énergie virtuelle infinie et telle qu'il suffirait de vouloir un certain ordre entre les parties de son mécanisme, pour qu'elle libérât de cette énergie ce que nous voudrions, comme nous le voudrions. Faute d'atteindre à ce terme inaccessible, elle entraîne la matière vers les explosifs pour en tirer la puissance industrielle, comme elle tire de ceux qu'elle élabore par la nutrition et emmagasine dans son corps, la puissance affective.

Les relations entre hommes commencent par l'interrogation parlée ou jouée, continuent par la *discussion*. Il est toujours curieux de constater la docilité avec laquelle répond un homme interrogé. C'est que l'interrogation consiste à installer en lui un déséquilibre, dont il ne pourra empêcher l'efficacité, même s'il arrive à en inhiber l'expression corporelle. Celui qui me demande : « Qu'est-ce que ceci ? » me force à reconnaître que je ne connais pas ce que je connais, à chercher ce que je n'en sais pas. Comme toute offensive, l'interrogation, par l'effet de surprise qu'elle produit, est à l'avantage de l'assaillant. Le désarroi, qu'elle produit en l'autre, le désarme quelque temps. L'ironie socratique sera toujours l'essence de l'éducation morale, parce qu'elle éveille un besoin, en laissant à celui qui le ressent le soin de résoudre la contradiction, d'où ce besoin sort ; et le doute cartésien n'est que l'ironie appliquée à soi-même pour provoquer l'invention intellectuelle. Mais, comme l'ironie, le doute méthodique suppose la domination d'une volonté déjà consciente de sa fin. C'est une moralité d'application. Il n'y a de moralité d'invention, peut-on dire, qu'où la volonté désarçonnée réussit à se remettre en selle. Les contradictions les plus graves de la vie ne sont pas des contradictions de jeu. Ce sont celles qui nous menacent d'une dégradation, qui peuvent nous projeter d'un niveau de vie à une condition inférieure. De la même manière la

discussion s'oppose à l'interrogation éducative. La discussion est la forme intellectuelle de la guerre, opposée à la guerre parce qu'elle reste intellectuelle. Dans la discussion, le problème moral se retrouve entier. Le devoir y est par l'identité des postulats, dont l'accord des adversaires fait des axiomes, puisque la discussion ne serait pas possible s'ils n'avaient aucune croyance commune ; la contradiction, par les thèses qui cherchent à se supprimer ; la recherche, par la stratégie qui les fait alternativement affirmer et nier ; la moralité enfin, si les volontés des adversaires, s'unissant par la sympathie en même temps qu'elles s'opposent par l'autorité, cherchent à construire les thèses dans la vérité, au lieu de la mutiler par des affirmations incomplètes et partiales. La discussion se distingue donc de la dialectique en ce que la conclusion n'en est pas préordonnée.

Le *goût du risque*, qui inspire la volonté morale, sera d'autant plus vivement sollicité que les contradictions seront l'objet d'un attachement plus affectif. Le *besoin d'émotion* manifeste la tendance du vouloir à chercher dans la contradiction *la puissance, sans laquelle la volonté resterait une volonté de volonté*. C'est l'un des effets majeurs de la contradiction qu'à cause de son inconsistance essentielle, elle est propulsive, tonifiante. Toute tension vient de sa rencontre avec la volonté, car, si la tension coïncide avec toutes les espèces de la tendance, en ce que toutes deux exigent autre chose que ce qui est, elle se distingue de ses formes les plus impérieuses, comme le besoin, parce que le besoin entraîne la volonté, tandis que la volonté est la créatrice de la tension. Il arrive que le moi condamne le besoin, au moment où il cède à son entraînement, dans la tension il se trouve lui-même, avec tout ce qu'il peut mettre de lui-même. Le propre du moi, c'est en effet d'être inséparable de l'objet, de ne rien pouvoir sans lui. La contradiction, en éveillant la tendance, libère l'énergie, qui donne à la volonté sa tension, si elle sait en garder la commande

Si cette esquisse est exacte, le besoin d'émotion, qui est la volonté cherchant et provoquant la contradiction, doit

se rencontrer, plus fréquemment, chez les natures, auxquelles l'émotivité accorde plus de puissance motrice, mais chez qui l'inactivité agit comme un frein. Tout émotif a fait l'expérience de l'ébranlement, que le choc affectif provoque en lui. Mais, quand il est actif, l'énergie libérée par ce choc se déverse presque immédiatement dans une action, qui, si elle réussit, en fait une source de plaisir. L'émotion est en raison inverse de la tendance. Il y a plus de chances que l'émotion soit ressentie plus intensément par l'inactif, qu'il éprouve davantage sa puissance, et qu'il espère d'un renforcement de cette puissance une détermination à l'action. C'est sans doute cette impression tonifiante que l'émotif inactif recherche dans le besoin d'émotion, même si elle ne doit, comme au spectacle, entraîner qu'une idéation plus active et une circulation intérieure plus rapide.

Beaucoup de faits vérifient cette hypothèse. L'une de ces vérifications les plus caractéristiques est le goût des émotifs-inactifs, plus ou moins primaires, pour le macabre, l'horrible, voire le pervers. Des natures, si diverses soient-elles par d'autres traits, comme Poë, Baudelaire, Hoffmann, Heine, Thomson, l'auteur de la *City of dreadful night*, coïncident par un intérêt, qui peut paraître monstrueux, pour tout ce qui choque la sensibilité. Conséquence de la fonction de l'art. Celui-ci résulte de l'intention de mettre à la disposition du moi les richesses de la qualité concrète, en lui épargnant la peine de les engendrer ou de les conquérir. De ces richesses, les harmonies ne se comprennent que par les désharmonies; et la jouissance du beau s'amortirait, si elle ne se renouvelait par l'épreuve du laid. Comme il arrive en outre que le laid, qui n'est pas seulement le beau absent, mais la beauté contrariée ou déformée, éveille une puissance qui, pour être répulsive, n'en est pas moins tonifiante, il y a un moment où le dégoût devient plus désirable que le goût. L'enfant, qui demande à sa mère de lui faire peur, invente l'art.

Peut-on considérer cette grossièreté des raffinés, comme un résultat mécanique, qui, à la manière d'un contre-coup,

renverrait élastiquement la conscience d'un contraire à l'autre ? Sans doute, si la conscience, en intervenant, n'y apportait avec elle la finalité. Celle-ci, à laquelle se reconnaissent toujours la présence et l'efficacité de la volonté, se révèle, dans le besoin d'émotion, aux ménagements, par lesquels le sujet se protège contre les effets objectifs, au moins les effets immédiats du mal qu'il sollicite. Au théâtre, l'ébranlement affectif est obtenu sans que le sujet coure le moindre risque de perdre la domination sur les choses. Ailleurs le danger est sollicité dans des conditions qui lui laissent son apparence, en le rendant inoffensif. C'est le cas d'appliquer, en le retournant, le mot qu'on y croit en sachant qu'il n'est pas réel.

Il faudra davantage à l'actif. Ce qui permet de reconnaître un actif, c'est que les obstacles, qui détournent l'inactif de l'action, y provoquent l'actif. Combien d'hommes ne s'intéressent à une entreprise qu'à raison de ses difficultés ? La peine n'y est pas le prix du profit, car ils n'en attendent aucun, sinon d'avoir fait ce qui était difficile à faire. Le besoin d'émotion, qui est la recherche de la contradiction affective, est remplacé chez eux par le besoin d'obstacle, qui est la recherche de la contradiction matérielle. Comme la moralité intellectuelle ordonne de penser qu'il n'y a de théories légitimes que celles qui provoquent les objections pour les convertir en raisons de croire, la moralité pratique commande de chercher dans un ascétisme pratique, l'expérience et le savoir-faire indispensables aux entreprises morales.

Quand l'activité s'unit à l'émotivité, leur union fait souvent que le désir de dominer les hommes l'emporte sur celui de dominer les choses. Il est au moins remarquable que dans la liste des émotifs actifs à fonction primaire, établie par la méthode biographique de G. Heymans, l'emportent en nombre les orateurs politiques ; et que le sentiment religieux, où nous aurons à reconnaître le conflit de l'amour et de l'autorité, atteint à son plus haut degré chez les émotifs actifs à fonction secondaire. Il n'y a pas à

s'étonner au reste que l'union des deux conditions éthologiques les plus favorables à l'action fasse des autoritaires. Mais, si les hommes n'estiment de résultats que ceux qu'ils se sont appropriés par l'action, peuvent-ils tenir à l'autorité sur autrui, quand elle est leur fin et non le moyen d'autres fins, *si elle ne leur a pas été disputée*? Qu'il est ordinaire que rien ne nous paraisse estimable qu'à raison du désir d'autrui ! C'est exhaustivement vrai de tout ce qui pourrait s'appeler les biens de relation, comme ceux que donnent la compétition, la mode ou le pouvoir ; ce l'est encore, et par surcroît, de tous les autres biens que nos besoins revendiquent. Quand James proposait de remplacer la guerre par le travail dangereux, il résolvait le problème de substituer à la guerre une activité moins destructive, qui contenterait les mêmes besoins, en tant que la guerre satisfait le besoin d'action, et par suite le goût du risque ; mais sa solution reste insuffisante, en tant que la guerre, comme l'amour, n'oppose pas des personnes à des choses, mais des personnes à des personnes. Il faut que l'autre résiste, puis se sache gagné ou vaincu, pour que ceux qui font de l'amour ou de la guerre le but de leur vie, en reçoivent ce qu'ils en attendent. La plus redoutable des causes de guerre est cette lassitude de la paix, qui pousse périodiquement les âmes les plus ardentes de tous les peuples, à détruire tout ordre ayant coûté aux hommes le plus de peine pour l'établir. Dans le besoin de guerre internationale ou civile, qui fait les conquérants et les révolutionnaires, le besoin d'émotion se multiplie par le besoin d'obstacles. Taquinerie et machiavélisme.

L'effet universel des actions répétées, par lesquelles la volonté puise, dans la contradiction, des tendances, est *la multiplication des besoins de la conscience*. Ce serait une conséquence du postulat réaliste, de parler comme si nos tendances faisaient un total, tel que le développement de l'une ne pourrait se faire que par l'affaiblissement de l'autre. Il est vrai que beaucoup de faits rentrent dans l'extension de ce postulat. Une passion chasse l'autre ; et nous ne pou-

vons, faute de temps et de force, nous appliquer à une tâche sans en négliger une seconde. En tant que chacun dispose d'une nature éthologique, il semble aussi disposer d'un potentiel énergétique, dont il peut distribuer le total, comme un budget de recettes, mais non l'accroître. Cette apparence, *comme tous les principes conservatoires*, est fondée dans tous les cas où la conscience, limitant, par paresse ou prudence, son effort d'invention, décide de se cantonner dans un système fermé. Mais d'abord il dépend d'elle, en résolvant les conflits, qui la divisent contre elle-même, d'économiser l'énergie gaspillée à produire des actes qui détruisent mutuellement leurs effets ; et par suite d'accroître le rendement de l'énergie utilisée, ce qui équivaut à une création d'énergie. En outre, sous la réserve d'adapter l'organisme à de nouvelles aptitudes, elle peut, par une conquête méthodique des sources d'énergie naturelle, mettre à sa disposition des puissances croissantes. Le principe d'identité, qui soutient les lois de conservation, sera toujours vérifié, puisque l'identité $10 \equiv 10$ le vérifie aussi rigoureusement que l'identité $1 \equiv 1$. Cela n'empêchera pas que la conscience, qui fait 10 avec 10, ne doive être dite plus puissante que la conscience faisant 1 avec 1. Si l'on ne veut, ni confondre tous les phénomènes dans l'unicité de leur loi, ni les disperser dans une altérité absolue, il faut admettre que la conscience produit l'autre par élévation du même ; et par conséquent que sa puissance créatrice ne nie pas l'identité, mais la dépasse.

Elle ne peut la dépasser, sans qu'en même temps que l'identité, la contradiction n'apparaisse dans l'esprit. Comme avec des relations simples elle fait des relations complexes, avec des problèmes abstraits *elle fait des crises concrètes pour y trouver la source d'élans plus déterminés*. La conscience, venons-nous de dire, n'est pas seulement un dynamisme, elle est un dynamisme de dynamisme. Mais on méconnaîtrait du tout au tout la nature de ce dynamisme, si on l'entendait comme une action où le moi serait élevé sans effort, Immanente à toutes les tendances, mais aspi-

rant plus haut que chacune d'elles, la volonté peut grossir indéfiniment son élan ; le pouvoir que la conscience requiert ne lui est pas donné, elle se le fait. Ce n'est pas son seul idéal, car elle veut aussi la distinction de la connaissance et la finalité de l'être, mais comme le pouvoir lui est indispensable aussi bien pour analyser que pour construire, *la recherche du pouvoir est la forme principale de l'exigence morale*. Du pouvoir, elle redescend sur les effets du pouvoir, elle en éprouve l'efficacité dans la jouissance ; mais en possédant le pouvoir, elle a déjà tout ce que le pouvoir possède éminemment, et en plus le germe d'un pouvoir plus grand. L'ascète, l'avare, l'ambitieux préfèrent le pouvoir à la jouissance du pouvoir, parce que la jouissance en est déjà une détente. Qu'il y ait, dans une puissance sans générosité, qui ne redonde pas en applications bienfaisantes, l'exclusivité de l'orgueil, cela ne fait pas que la création de tendances fortes ne soit le but premier de l'éducation morale.

Il fait son danger. Plus la puissance dont l'homme et généralement la conscience disposera sera grande, plus les risques qui s'attacheront à l'emploi de cette puissance seront redoutables. Bien loin que l'efficacité de la religion, qui crée la puissance affective, que celle de la science, qui crée la puissance industrielle, doivent entraîner l'inutilité de la morale, elles la requièrent plus impérieusement. Ce serait une solution aisée du problème de la guerre que celle qui consisterait à anémier les tendances humaines. Mais d'abord des malades peuvent encore se battre ; de plus l'idéal de la vie n'est pas la débilité, mais la magnanimité. La conscience morale est invinciblement portée au désir de ce qui la dépasse, par suite et d'abord à un désir plus grand que son désir actuel. C'est pourquoi il n'y a qu'une solution morale, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de solution définitive, au problème de la guerre. L'un des devoirs majeurs, et pour toute conscience, est de croître en aspiration, sans que l'aspiration accrue ne devienne une passion destructrice, de fortifier et de multiplier les tendances, sans qu'elles écar-

tèlent la société et l'individu. Il ne s'agit pas de remplacer la morale de la force par la morale de la faiblesse, mais de la comprendre dans une morale de la générosité, où l'ardeur de l'élan soit toujours contrôlée par la volonté rationnelle. Idéal difficile, exigeant un effort indéfiniment renouvelé, une information toujours avertie, de la candeur et pourtant de la méfiance de soi. Chaque fois qu'il sera trahi, la guerre éclatera entre les hommes et à l'intérieur de chacun d'eux. Mais à moins de faire de la mort l'idéal de la vie, c'est cette contradiction-là, qui doit être affrontée et toujours à nouveau surmontée. La paix doit se refaire à chaque instant et partout dans le secret des âmes individuelles, pour que la paix sociale ne soit pas la matrice de la guerre. Rien ne serait plus décevant que d'attendre d'un progrès automatique de la science, du droit et de la religion qu'il fasse la paix. En multipliant les vérités et en renforçant les sentiments, la culture multipliera les contradictions entre eux et renouvellera les risques de guerre.

On peut résumer ces considérations, et toutes celles qui en découleraient, en disant que le premier aspect de la moralité, c'est de se présenter comme la *souffrance volontaire*. Notre vie morale s'enferme entre des *réveils*, par lesquels nous nous alarmons à propos de ce qui nous paraissait assuré, et des *succès de reconstruction*, que la peur du vertige nous inspire. Il faut au savant la méfiance de soi pour chercher, la confiance en soi pour trouver. La délicatesse intellectuelle, dans laquelle commence la délicatesse morale, est de se rendre mécontent de ce qui est et de ce qu'on est ; et, si elle ne doit pas se confondre avec la multiplication morbide du scrupule, c'est que le trouble n'est pas suffisant à la création, ce n'est pas qu'il ne lui soit pas nécessaire. La même vertu fait les mathématiciens toujours inquiets sur la suffisance de leurs démonstrations et les saints sur la pureté de leurs intentions. Si l'on objecte que les souffrances qui s'imposent à nous nous suffisent, il faut répondre d'abord que ces souffrances ne deviennent morales que par l'acte de la volonté qui, en les acceptant, contribue à les faire ;

en outre que la conscience morale a toujours tenu pour meilleur l'homme qui se porte au-devant des souffrances d'autrui pour les partager et les guérir que celui qui les fuit pour se limiter à ses maux propres. Le danger de l'objectivisme sera toujours que, substituant le bien à la moralité, il n'amène à confondre la passivité à l'égard de l'automatisme, raide ou souple, avec la possession de l'être. Dès qu'il s'éprouve, le philosophe veut la contradiction.

B. *La volonté contribue à se faire les termes de la contradiction.* — Si la volonté n'apportait que l'exigence de l'inquiétude, cela ne suffirait pas pour que cette inquiétude se déterminât dans un problème. Mais d'abord cette recherche vient se rencontrer avec des conditions intellectuelles de possibilité, et des conditions empiriques de réalité qui introduiront, dans les termes de la contradiction, ce qu'ils envelopperont d'objectif. En outre, l'art du vouloir ne se limite pas au désir de se troubler, il se poursuit dans l'élaboration toujours plus ou moins artificielle des contradictoires. Rien à cause de l'omniprésence du sujet ne peut lui être donné qu'il ne se le donne. Les idées et les faits, qui vont déterminer la contradiction, engagent notre responsabilité comme la contradiction elle-même.

Non seulement l'exemple de la recherche de l'argon le vérifie ; mais il montre par quelles aptitudes profondes et opposées, la conscience se fait le conscient. D'abord les deux azotes ne sont entrés en opposition que par un effort d'analyse, exactement mesuré. Il fallait que l'approximation fut poussée jusqu'à une certaine décimale pour que la dualité apparût. Poussée plus loin elle eut sans doute égaré l'esprit dans d'autres problèmes. Voilà une première raison de rendre Rayleigh responsable de sa recherche. Mais nous en avons vu une seconde, corrélative de la première, car l'analyse ne va jamais sans la synthèse. Il fallait encore pour que les deux azotes n'eussent pas la fragilité d'un phénomène fugitif, comme le résultat d'une maladresse expérimentale, que chacun d'eux fût produit plusieurs fois dans des conditions variables,

Les raisons, qui s'induisent de cet exemple, sont valables partout. Pas de termes relativement isolés dans l'esprit qui n'aient été *en même temps découpés et construits*. Une perception, une conception, c'est la convergence d'une discrimination et d'une synthèse. Mais analyse et synthèse sont les procédés les plus généraux de la conscience; et ils comportent une variété indéfinie d'emplois et de modes d'emploi. Pour commencer par l'analyse, tantôt elle éparpille les éléments d'un être sensible ou conceptuel, tantôt au contraire par comparaison avec un autre, elle les systématise, en en induisant une loi commune; et il y aura autant de lois à découvrir que d'autres faits pourront être rapprochés d'un fait donné, soit une infinité. Dans le premier cas, l'analyse est une action de dissolution, dans le second d'unification. Érudition ou science. — Même contingence et par suite même liberté dans la synthèse. Une construction se distingue d'une autre par les éléments qu'elle retient et par ceux qu'elle néglige, par l'ancienneté ou par la nouveauté de l'union. Tantôt elle juxtapose des parties qui restent discernables dans le tout, tantôt elle les associe si intimement que la finalité en reçoit la simplicité de la qualité. On peut définir le rythme essentiel de l'esprit comme un renversement d'analyse en synthèse, comme une alternance de rétrospection et de prospection, à condition qu'on ne nie jamais la complexité du travail qui applique ces procédés généraux, ce qu'il comporte d'échecs, de risque, de choix, bref de liberté.

Comme on ne peut y démêler, y dissocier absolument le jeu des oppositions et la détermination des opposés, il est vrai de dire, tantôt que *la contradiction fait les contradictoires*, tantôt que *les contradictoires font la contradiction*. Il arrive que la conscience pressente une contradiction abstraite et cherche les faits auxquels elle l'appliquera; il arrive au contraire qu'elle induise un problème de la rencontre de deux termes. La contradiction est d'un côté une relation, si elle est de l'autre impuissance à relier. Tout ce qui est vrai de la relation est à sa manière vrai de la con-

tradiction et l'on peut déduire une contradiction spéciale d'une autre contradiction spéciale ou générale, comme induire une contradiction générale d'une contradiction empirique.

C. *La volonté règle la profondeur ou l'urgence de la contradiction par la place qu'elle lui assigne dans la conscience.* — Étroitement associée à la fabrication des termes, il se fait ce qu'on pourrait appeler *une mise au point de toute contradiction dans la conscience*. Nous sommes tous timides devant la souffrance ; et quand elle nous affecte, nous évaluons plus ou moins exactement, comme devant un fossé à sauter, la quantité d'efforts qu'elle exigera de nous pour être résolue, la proportion de risques qu'elle nous fera courir. Suivant la gravité des conséquences dont elle nous menace et suivant l'abondance des moyens que nous nous sentons posséder pour la dominer, nous la reculons ou nous l'approchons du centre de nous-même. Travail subtil et très intime, qui nous révélerait la moralité d'autrui, si nous pouvions l'anatomiser, qui se laisse deviner dans un mot ou un geste, qui ne se livre même en nous et à nous que par une introspection diligente et sévère. Par une critique très rapide, chaque personne repousse, diminue, dissout une contradiction trop directement menaçante ; ou l'oriente, l'appréhende, se l'adapte de manière à en prendre le manie-ment et à en commencer la résolution. Légitime défense d'une conscience trop faible pour être assurée de tout vaincre.

Pour le vérifier sur un exemple, considérons *l'opposition entre l'attitude théorique et l'attitude pratique*. Un homme est malade. Je peux m'ouvrir à sa souffrance, en rechercher avec minutie la contagion affective. Plus je percevrai de détails de son expression, plus elle s'insinuera en moi pour m'associer à elle. Elle m'ébranlera autant et plus peut-être qu'elle ne l'ébranle. L'amour maternel est cette volonté d'aviver en soi une contradiction concrète, en espérant plus ou moins consciemment qu'elle inspirera l'acte qui la guérira. Mais que moins généreux qu'une mère, j'appréhende la tyrannie de cette souffrance partagée sur moi, je

pourrai entreprendre une action de défense pour la rendre de plus en plus abstraite et théorique. Sous sa forme la plus ardente, elle est une douleur singulière d'une personne unique, un événement que rien ne peut compenser ; s'il emplit ma conscience, un absolu, où tout le réel est condamné. Je périrai en elle. A mesure au contraire que le théoricien en commence la réduction, elle devient une maladie, un cas, l'application d'un problème général, qui va se formuler en termes intellectuels et froids. L'amour l'avait installée au centre du moi, elle y concentrait sa personnalité et sa vie ; elle est maintenant comme perdue dans l'extension indéfinie d'un problème aussi dépouillé qu'un concept. Ce n'est pas que le problème le plus abstrait puisse apparaître dans une conscience sans y éveiller de la souffrance. Affectivité et subjectivité sont synonymes et un problème ne peut être que subjectif. Mais si l'analyse ne peut pas faire que rien d'abstrait soit en soi, elle en fait pour ainsi dire *l'éloignement du moi*. La méthode stoïcienne consiste à remplacer les contradictions émouvantes par des contradictions abstraites ; puis, utilisant l'abaissement de fièvre, que ce remplacement amène, à réduire la contradiction à l'être qu'elle contient pour y oublier le mal.

Le danger de cette méthode, c'est qu'une contradiction peut perdre de son urgence, non seulement sans diminuer de gravité, mais même en s'aggravant. Nous sommes en effet exposés à deux espèces de dangers. Certains nous menacent d'une souffrance violente et prochaine, d'autres, d'abord presque insensibles, d'une fécondité de maux lointains. La sensibilité liée au corps, caractéristique du moi subjectif, ne nous renseigne, et encore assez mal, que sur ce qui l'environne de plus ou moins près : elle avertit de certains dangers prochains et concrets. Mais, à bien voir les choses, l'impuissance à résoudre un problème général est beaucoup plus redoutable pour nous, puisqu'elle doit engendrer une fécondité indéfinie d'impuissances particulières, qui nous livreront de façon répétée au désordre des événements. Sans doute devons-nous nous réjouir que les difficultés les

plus profondes, auxquelles nous avons affaire, ne nous émeuvent pas à proportion de leur retentissement. Car d'abord elles dépasseraient ce que nous pourrions supporter ; en outre elles nous interdiraient la liberté de la réflexion, qui est le seul moyen par lequel nous pourrions les dominer. Il y a des périls qu'il vaut mieux ne regarder que du coin de l'œil.

D. La volonté oriente toute contradiction suivant l'attitude par laquelle elle y répond. — Contracter ou distendre le champ de conscience, de manière à approcher ou à reculer une contradiction du centre du moi, n'est que la première des méthodes par lesquelles celui-ci se l'assimile. Deux termes A et non-A étant donnés, il dépend, à moitié, de nous, de les orienter suivant telle direction ou telle autre ; et cette orientation, compromis entre les conditions éthologiques ou sociales qui la permettent et les choix profonds de la volonté qui la font, conditionnera toute activité ultérieure, tant qu'une conversion n'interviendra pas. Pour illustrer tout de suite cette thèse d'un exemple, la maladie d'un homme dirigera des esprits différents vers des recherches divergentes. Pour un théoricien, elle pose un problème d'étiologie ; pour un praticien, un problème de thérapeutique. Que celui qui en est atteint ait une activité qui nous intéresse, on s'interrogera sur ses conséquences historiques. Le métaphysicien y trouvera l'occasion de méditer sur le problème du mal ; le croyant, de vérifier et d'éprouver l'imperfection de la nature humaine. On pourrait, en allongeant cette liste et en combinant les unes avec les autres les diverses réactions mentales, multiplier indéfiniment ces manières d'aborder la contradiction.

Pour marquer l'importance de ces attitudes dans la vie morale, il suffit de souligner qu'elles jouent, à condition qu'on n'oublie pas leur relativité, le rôle de ces choix intemporels, que les choix particuliers ne feraient qu'exprimer. La personnalité se fait par *ces prises de position* qui, intervenues d'abord à l'occasion d'excitations particulières, se durcissent par l'habitude et conditionnent les actions ulté-

rieures. Les motifs et les mobiles, qui affleurent dans la conscience claire au moment d'une décision, ne sont le plus souvent que des occasions d'obéir à ces motifs et à ces mobiles consolidés, qui, comme notre corps, expriment en les masquant des volitions profondes. Ils dicteraient la philosophie de chacun de nous, si les échecs, que nous avons éprouvés, ne nous faisaient réfléchir sur l'inadaptation de certaines de nos tendances intellectuelles et affectives, et ne nous amenaient à compenser ce que nous sommes portés à croire par la spontanéité de notre nature, au moyen de ce que nous devons moralement croire pour prendre la domination de l'objet même éthologique.

On peut classer ces attitudes entre *deux attitudes extrêmes*. Il y a une manière de se délivrer de la contradiction sous toutes ses spécifications, c'est de la supposer réduite, comme la logique y tend. Puisque la contradiction est logiquement impossible, il ne doit pas y avoir autre chose que de l'être dans les contradictoires. Ou plutôt par expulsion de la contingence qui fait la confusion de l'un des termes, il doit s'identifier à l'autre, de sorte qu'où il y avait deux termes incompatibles, il n'en reste qu'un, plus rien. L'argon éliminé du mélange appelé l'azote atmosphérique, il reste l'azote chimique et rien d'autre. Le crime viole la loi morale ; mais il la viole, non en ce qu'il fait, mais en ce qu'il ne fait pas, puisqu'il est bon par exemple que l'assassin s'enrichisse et celui-ci n'est criminel qu'en tant qu'il ressent la contradiction entre ce qu'il fait et ce qu'il devrait faire, à savoir s'enrichir sans tuer. Mais ne conservons de l'acte que ce qu'il enveloppe d'objectivité, le crime s'évanouit. La mort de l'assassiné devient un effet de l'activité de l'assassin pour s'enrichir, et il n'en est pas plus coupable que le porteur d'un germe, de la contagion qu'il répand sans pouvoir l'empêcher. La causalité objective a remplacé la responsabilité morale. La mort de l'assassiné rentre dans les lois de la mortalité générale. De la généralisation de cette réduction sort l'objectivisme absolu. Le moi se sépare de la réalité pour en faire l'objet de sa contemplation, il se pose

comme observateur extérieurement à l'univers. La conscience se fait *synoptique*, ou si l'on veut *goethienne*. Il n'y a plus d'accident, puisqu'aucun événement n'est que l'élément d'un total, qui le comporte à sa place et en liaison avec les autres ; il n'y a plus d'arrêt, puisque tout le possible est supposé réalisé ; il n'y a plus de conflit puisqu'une tendance ne peut être que le reflet d'un mouvement objectif prédéterminé et localisé comme tout élément de l'objet. Mais où il n'y a plus de contradiction, nous ne sommes plus dans la conscience. Aussi l'idéal de la philosophie synoptique ne peut être atteint. La plus désintéressée des doctrines est toujours dirigée contre quelque chose.

Se rejetant vers l'attitude opposée, on se rejettera vers la partialité de l'action. Commune avec la précédente, en ce qu'elle cherche la solution de la contradiction en dehors de l'invention, elle s'oppose à elle en ce qu'elle l'attend de la suppression d'un des contradictoires par l'autre. Pour la conscience synoptique, il n'y a pas de guerre ; pour la conscience que l'on peut appeler *polémique*, la guerre est l'introduction de la victoire immédiate. Le moi se solidarise avec un des éléments de l'objet ; et en le faisant exclusivement sien, il rejette en dehors de lui, comme un non-moi, tout ce qu'il n'a pas adopté. Il n'y a plus d'observateur, il n'y a plus qu'un agent, acharné à supprimer ce qui n'est pas lui. En face de Goethe, le tigre. La conscience synoptique noie, en le débordant de plus en plus, ce qui la gêne, la conscience polémique l'expulse. Mais d'abord où il n'y a plus à relier, la conscience n'est plus. S'il était possible, même à un animal, de n'avoir qu'une vie animale, ce ne serait plus un animal ; mais une chose. En outre en vertu du rapport, que nous devons supposer comme la condition intelligible de tout être, rien ne peut être dans l'être que par le reste ; et qui supprime l'autre, se supprime. Si chaque conscience est faite pour se développer, elle ne le peut que par le développement des autres consciences. Elles ne sont faites, ni pour la paix perpétuelle qui supposerait les conflits résolus, ni pour la guerre éternelle qui supposerait les

conflits insolubles ; mais pour la moralité qui convertit les raisons de la guerre en instruments de la paix. Aussi ne peut-il y avoir jamais de conscience si aveugle qu'une lueur de sympathie pour les autres ne vienne installer en elle la conscience morale, avec la contradiction et l'obligation. Ce magistrat cité par Ribot, qui se disait, après une commotion cérébrale, atteint d'insensibilité morale, ne l'était pas jusqu'au bout puisqu'il le savait. Être conscient, s'il n'y a que des degrés de conscience, c'est savoir qu'on ne sait jamais le tout de ce qu'on sait et commencer d'en souffrir : comme il n'y a pas de conscience synoptique qui ne soit que synoptique, il n'y a pas de conscience polémique qui ne soit que polémique. En tant que corps, chaque moi est comme pris dans l'engrenage de l'objet, il est partie de l'espace et partie du temps, intériorité dans l'extériorité ; mais en tant que moi, il contient l'objet, l'extériorité lui est intérieure. Il peut se pencher vers une extrémité de sa nature contradictoire, il ne peut y atteindre.

Entre ces attitudes extrêmes, peuvent se situer et se décrire bien *des attitudes moyennes*. Nous ne ferons qu'en indiquer deux ou trois. Assez proche de la conscience synoptique, *la conscience rêveuse* coïncide avec elle en ce que le moi y donne la prédominance à la contemplation sur l'action. Mais tandis que la conscience synoptique est contrainte d'abstraire, de remplacer la qualité émouvante par des idées, pour pouvoir embrasser la totalité du réel, bref, qu'elle devient métaphysique, la conscience rêveuse restreint son contenu pour gagner en qualité ce qu'elle perd en amplitude. — Toute conscience subit en effet cette condition de ne pouvoir, tant que n'intervient pas un effort heureux de systématisation, dépasser un certain quantum d'appréhension claire : elle a une capacité. Arrive-t-il que l'attention nous fournisse plus de détails dans un objet, nous percevons moins d'objets ; où il y a plus de données, il faut plus d'effort pour les comprendre. Quand l'artiste cherche ce réel qui est le concret, il ne peut le trouver que dans le particulier ; quand le métaphysicien cherche ce réel qui est

le total, il ne peut le trouver que dans l'abstrait. La conscience rêveuse, plus affective que la conscience synoptique, exige un objet imaginaire et affectif ; mais comme elle, pour n'en rien faire que d'y trouver la satisfaction sublimée de besoins subjectifs.

De même que la conscience rêveuse est une dégradation de la conscience synoptique, *la conscience braquée* est un affaiblissement de la conscience polémique. Comme celle-ci, mais avec une impériorité moindre, elle vise un but auquel elle est disposée, sinon à sacrifier, au moins à subordonner le reste du réel. C'est la condition ordinaire des hommes d'action ; et quand le but se définit généralement, elle devient la conscience spécialisée qui ne se préoccupe plus d'ordonner ses intentions avec celles des autres consciences. Il y a des officiers d'artillerie, pour qui un clocher n'est plus qu'un but de tir, des prédicateurs pour qui la mort n'est qu'un sujet de prêche. L'opposition de la conscience rêveuse, qui se porte si mollement vers ses fins, qu'elle finit par les perdre de vue, et de la conscience braquée, qui ne perçoit plus rien que ce qui permettra de réaliser la fin visée, peut se ramener à la contradiction contenue dans la sentence célèbre que « la fin justifie les moyens ». Le nie-t-on ? On arrive à une absurdité puisqu'il n'y a de fin possible que par les moyens. Il ne reste, semble-t-il, qu'à rêver. L'affirment-on ? On est condamné à ratifier les pires crimes. La réalité psychologique de l'action, c'est une quête, qui détermine à la fois la fin d'après certains moyens et les moyens d'après certaine fin, mais en les choisissant séparément et en devant les choisir honnêtes, de manière à ce que nos tendances ne se violentent pas, par des oscillations où le rêve se substitue à la visée ou l'intention à la flânerie.

Ces oscillations n'atteignent à la moralité que *par un acte synthétique qui fait converger leurs résultats dans une réalisation*. La vie morale ne consiste pas à juxtaposer une attitude à l'autre. Dans la juxtaposition, l'unité, sans laquelle les termes juxtaposés ne seraient pas mis en relation, s'accompagne du sentiment que cette unité est extérieure et

insuffisante, puisque les termes y restent séparés. Cela vaut des juxtapositions de directions dans la profondeur de la conscience, comme des juxtapositions de qualités dans son intimité. *La conscience morale est la conscience opérante.* Toute attitude de la conscience, autre que la moralité, est un point de vue sur elle. Comme telle, elle n'en saisit qu'un aspect, en prépare, mais en retarde, le mouvement, si la volonté de réaliser, conformément à l'ordre du devoir, ne vient pas compléter l'insuffisance de chaque attitude par l'insuffisance des autres. La moralité ne se satisfait pas de former un plan de l'être, ni d'en imaginer des parties, elle n'abdique pas en faveur d'une cause partielle ou d'une fin exclusive ; elle ne se contente ni de louer ni de blâmer ; *elle souffre d'être privée de l'être et le fait.*

Ces attitudes, et toutes les autres dont dispose la volonté, sont autant de moyens pour la conscience déjà mûrie par la vie. Quand un événement pose un problème devant plusieurs personnes, le devoir de le résoudre se pose à toutes. Il s'exprimera d'abord par des souhaits, verbalement par des conditionnels : *il faudrait que.* Mais en même temps que chacune reconnaît l'obligation, elle éprouve la contradiction. La première l'invite, celle-ci la repousse. Commence aussitôt chez toutes un travail d'assimilation qui, de la part des unes, prépare l'expulsion et l'oubli du problème qui s'est posé, de la part des autres, inaugure la recherche morale de la solution. L'un de ces mouvements les plus importants est celui *par lequel la contradiction est déplacée, pourrait-on dire, entre le plan du tragique et le plan du spéculatif.* A cause de la double aptitude de l'esprit à unir et à distinguer, il n'y a pas un événement de l'univers, qui ne puisse être considéré comme une crise où se concentrent tous les débats de toutes les consciences ou comme une anecdote négligeable auprès de l'immensité de l'être. Systématise-t-on toute une variété de problèmes au moyen du problème posé, comme on peut voir l'écroulement de l'univers dans l'écrasement d'une fourmi, concentre-t-on sur chacun des contradictoires l'action de tendances fortes,

voilà la conscience profondément déchirée par le problème. La guerre n'est pas autre chose : sont bellicistes ceux qui systématisent les conflits au lieu de les morceler. Un débat, d'abord de peu de conséquence, devient tragique, comme le catholicisme fait, de chaque péché mortel, la décision d'une destinée éternelle. Mais il faut des âmes fortes pour porter des conflits aussi dramatiques ; et il est toujours à craindre qu'elles ne transforment leur sévérité pour elles-mêmes en cruauté pour les autres. Une conscience, au contraire, effrayée par ce que la systématisation des conflits et la violence de l'affectivité mettent de tragique dans la vie, dispose de beaucoup de moyens de défense contre l'aggravation de la contradiction. L'abstraction, l'ironie, la distraction, et bien d'autres, se laissent ramener à deux, l'un, propre aux esprits abstraits, consiste à *substituer aux termes concrets* du débat, *les principes* qui en fondent l'opposition, de sorte qu'à la limite il n'y a plus qu'une antinomie métaphysique où la conscience éprouvait un déchirement affectif ; l'autre, préférée des esprits concrets, *transforme en spectacle artistique* les sentiments qui tourmenteraient le moi s'il se solidarisait avec eux. La théorie et l'ironie ont ce même effet de couper l'adhérence du moi subjectif à des crises qui menaceraient de devenir passionnelles, comme l'histoire est, pour beaucoup d'historiens, le moyen de participer à demi à des émotions sociales dont toute l'intensité tragique ne leur est pas accessible et permise.

Ces deux mouvements, qui coïncident en ce qu'ils substituent à l'anxiété d'un débat menaçant le jeu plus doux d'émotions spectaculaires, ne vont pas sans leur contradictoire, puisque l'ennui ne nous est pas moins haïssable que l'angoisse. Il y a des débats que nous amortissons, il y en a d'autres que nous passionnons. Comme le système sympathique, la volonté oppose une fonction d'hyperthermie à une fonction d'hypothermie. Elle peut fabriquer de la fièvre ; et à la condition de prolonger les conséquences de postulats géométriques jusqu'au point où les intérêts

les plus subjectifs s'opposeraient, on pourrait faire se battre les hommes pour ou contre la géométrie d'Euclide. Aucun débat n'est si grave qu'il ne puisse être changé en problème ou en jeu ; aucun si léger, qu'il ne puisse devenir un drame vécu, puisque la contradiction, présente en toute contradiction, y menace l'esprit dans son essence même.

Il en résulte que toute conscience morale, qui ne peut, sans s'anémier, se passer de la contradiction et sans se déchirer, se livrer à elle, s'exerce sans interruption à doser l'intensité de celles qui se présentent, suivant leur nature ou suivant sa nature. L'expérience de ses échecs et de ses succès donne à chaque personne un sentiment, qui, si confus et si faillible qu'il soit, est son recours le plus intime et le plus efficace, de ses aptitudes les plus fortes et de ses défauts les plus dangereux ; et dans les rapports des hommes entre eux, chacun affaiblit les contradictions devant lesquelles il se sent plus faible au profit de celles, qu'à raison de ce qu'il est et de ce qu'il a, il croit pouvoir surmonter sans plus de peine qu'il n'en faut pour être heureux. Le saint, qui se sent la force de vaincre une tentation, n'aurait pas celle de résoudre une difficulté mathématique ; et l'artiste, souvent désarmé devant ses passions, est tout-puissant devant les difficultés de les peindre. Si l'on objecte qu'il y a des contradictions si menaçantes que personne ne peut en être qu'étourdi, il faudra répondre d'abord en montrant le spectacle quotidien de gens, qui s'obstinent à résoudre des problèmes sans portée quand les maux les plus faciles à voir les menacent ; ensuite en soulignant que nous sous-estimons toujours la puissance de la volonté et que si elle ne réussit pas immédiatement, cela ne prouve pas qu'elle ne réussirait pas en persévérant.

De cet art de vivre, par lequel le saint met le prix de la vie dans la sainteté, le savant dans l'invention scientifique, l'artiste dans la création de l'œuvre d'art, celui qui sait intriguer dans l'ambition sociale, celui qui sait s'enrichir dans la richesse, résulte le devoir de la tolérance, qui n'est que le respect de l'autonomie concrète de chaque personne.

En vertu de la tendance à l'identification qui anime toute conscience, chacun de nous, s'il oublie le devoir qui ordonne de chercher dans une contradiction la source d'une création, et se livre passivement à cette tendance, *cherche à assimiler les autres à lui-même*. Chaque homme ne comprend d'abord que soi ; et comme il s'assimile les aliments, il s'assimile, autant qu'il peut, les personnes. Tout professeur tend à faire des professeurs, tout officier des soldats et des entraîneurs de soldats, tout moine des moines ; de même qu'une loi, des phénomènes sur son modèle. Mais il est *a priori* certain, en vertu du principe des indiscernables, que deux personnes ne peuvent s'identifier complètement. Qu'est-ce qui assure au mystique qu'un autre, auquel il prêche la vie mystique, en sera capable et tirera, de la technique qu'il lui propose, le bonheur qu'il en tire lui-même ? La tyrannie est de demander aux autres de réaliser une œuvre, dont les moyens ne leur sont pas accessibles. Le monde nous donne le spectacle de personnes, qui doivent être profondément unes pour pouvoir être appelées du même nom, mais qui ne peuvent l'être qu'en s'opposant par leur diversité indéfinie. A chaque génération des hommes, elle comprend des mathématiciens et des danseuses, des boxeurs et des mystiques, des héros et des criminels. Devons-nous être plus partiaux que Dieu qui tolère leur existence ? En suit-il qu'il faille ratifier le crime, identifier en valeur toutes les manières de vivre ? Certes non ; car si chaque personne a sa vie, chacune aussi a son devoir. Ce qui manque au criminel, qu'au surplus son crime n'épuise pas, c'est la délicatesse morale, grâce à laquelle le saint appellerait crime ce que le criminel tient pour une peccadille.

L'effort pour identifier autrui à soi-même, dans lequel menace de se réduire l'action du père sur ses enfants, du chef sur ceux qui lui obéissent, du métaphysicien sur ceux qui suivent son enseignement, doit donc se composer, et par suite combattre avec le respect de la vocation propre à chaque conscience. Contradictoire essence de la tolérance. Nous devons supprimer le mal et nous devons aimer celui

qui le fait. C'est que, comme tous les devoirs, elle ne donne pas une solution, elle ouvre une recherche ; et la tolérance ne serait qu'une abstention, un moyen commode de se désintéresser des autres, si elle n'était une invention indéfiniment renouvelée, par laquelle chacun doit chercher et trouver le moyen de satisfaire les besoins d'autrui sans que cette satisfaction en moleste d'autres. La charité, c'est d'inventer pour ceux qui en sont incapables. Quand on a mesuré la difficulté de l'invention, on ne les en méprise pas.

E. *La volonté privilégie une contradiction pour se l'approprier.* — Le jeu mobile et souvent contradictoire des attitudes, prises par l'esprit à l'occasion des difficultés de la vie, prépare l'opération que nous avons, à propos de la décision initiale de Ramsay, appelée *l'appropriation du problème* et qui constitue l'essence du choix. Il est remarquable que la psychologie du choix n'ait pas *souligné* cette idée qu'il n'y aurait pas de choix de l'esprit s'il n'y avait de contradiction dans l'esprit. Ce n'est pas assez de dire qu'il faut deux possibles pour que le sujet ait lieu de choisir. Ces deux possibles se composeraient en un s'ils étaient compossibles, car nous donnerions immédiatement satisfaction, par la réalisation du possible qui les unirait, aux tendances qui militent en faveur de chacun des deux partis. Nous n'aurions même pas à décider, car l'action résulterait des conditions des possibles, qui n'auraient même pas à être conçus, de même qu'une synthèse chimique résulte des éléments et de leurs conditions d'union quand ils sont conjoints. *Il n'y a de possible que par un empêchement d'être, il n'y a de choix que par l'incompatibilité des possibles.* L'omettre, c'est donner raison au déterminisme. Il échoue au contraire, s'il y a seulement l'apparence psychologique de la décision ; car elle manifeste un retard inintelligible sur l'action objective, qui aurait dû se faire sans elle. Elle devient intelligible en opposition avec l'inintelligible, si la contradiction des possibles exige le choix. Mais le déterminisme y est démenti puisqu'il n'y a pas de

place dans l'unité d'être pour aucune contradiction. Il n'aurait d'ailleurs pas à s'affirmer si dogmatiquement, s'il ne se heurtait à la conscience du choix chez les adversaires des déterministes et chez eux-mêmes. Le nécessaire est un choix.

Combien, au contraire, le retard entre la position des conditions qui provoquent la délibération et le choix qui la clôt, devient aisé à comprendre, si la décision n'est que l'aboutissement d'une invention ! Vingt ans, comme dans le cas des difficiles inventions de la science, peuvent les séparer ; ou comme dans ces actions à peine conscientes par lesquelles, dans les conditions favorables, nous satisfaisons nos besoins, une seconde ; mais pour comprendre que la conscience soit intervenue, il faut que l'acte ait été impossible sans elle, qu'une contradiction, si facile ait-elle été à résoudre, ait éveillé la réflexion. Il en résulte qu'un caractère essentiel du choix est de *choisir l'inconnu*. Ou dans une hésitation le moi abdique, ou il opte pour un tiers parti que l'action devra construire. Pour mieux dire, nous ne choisissons pas entre deux partis, nous choisissons entre ne pas choisir et laisser l'objet déterminer un mouvement de notre corps ; ou choisir et entreprendre une recherche qui nous mènera à un acte encore inconnu. Toute la psychologie du choix est généralement faussée par cette abstraction qui identifie absolument et illégitimement ce qu'on appelle un parti, c'est-à-dire l'idée toujours insuffisamment déterminée d'un acte à faire, et la réalité vécue de cet acte. La tendance à méconnaître les différences, qui fait le déterminisme, fait sa vérification, comme la tendance à dénombrer entraîne ce résultat que nous trouvons toujours dans l'expérience autant d'objets que nous avons fait d'opérations pour les indiquer. Le déterminisme compose de l'actuel avec de l'actuel pour obtenir de l'actuel ; mais il n'y a jamais dans l'esprit que *des procès inégalement avancés d'actualisation*. C'est pourquoi l'acte réalisé, même s'il coïncide avec l'un des possibles qu'il est censé réaliser, ajoute à ce possible en le déterminant, en l'enrichissant, en le construisant

avec d'autres ; notamment, si le choix est moral, avec le possible qui s'opposerait à lui dans la conscience.

Que servirait-il en effet que nous délibérions si la délibération qui se poursuit, à voir précisément les choses, jusqu'au moment où l'acte nous donne l'impression d'être effectué, ne l'affectait pas, ne contribuait pas à en déterminer la nature ? S'il n'y avait pas plus dans l'acte que dans le possible, le possible serait l'acte ; or, s'il est déjà un acte et enveloppe déjà de la moralité pour être conçu, il se distingue de l'acte ultérieur par une moindre richesse de contenu. Il se peut qu'avec la distraction, le refus du moi, la délibération s'interrompe brusquement, comme il se peut qu'une maison reste inachevée. Le moi livre à ce moment le corps au déterminisme, comme la maison à la destruction. C'est ce que nous venons d'appeler choisir ne pas choisir. Mais s'il poursuit, par une délibération, où les analyses se composent avec des tâtonnements dans l'imagination, qui en font une expérimentation intime, la construction de l'acte à faire, le choix du choix fait l'être.

On peut donc le présenter comme *localisant l'activité de synthèse par laquelle on exprime la nature du moi*. Mais si l'on ne veut substituer un schème idéologique à la réalité psychologique, qui est tout simplement la réalité puisque nous n'en appréhendons pas d'autre, il ne faut pas éliminer de cette expression ce qu'elle doit comporter d'incohérence, d'aléa, de recherche et par conséquent de choix. Dans son idéalisme abstrait, Hamelin, en entendant la loi génératrice de la réalité comme le mouvement nécessaire d'une position à sa contraire, puis à leur union, dispense le moi d'activité puisque la synthèse se fait toute seule. Si quelque chose qui ressemble à un choix peut s'introduire dans la philosophie, c'est que la contingence s'ajoute à la nécessité, autrement que comme un non-être à combler ; et la « chute » dont il forme l'hypothèse en terminant est indispensable pour qu'elle vienne « brouiller » la conscience. Bref il y a dans « l'Essai » trois philosophies emmêlées, comme il y en avait trois chez Jansénius : celle de la conscience avant la

chute où le moi particulier ne devait être que l'automate logique de Dieu, celle de notre conscience, après la chute, qui est rejetée dans le domaine de la phénoménologie, et sacrifiée à la logique ; enfin celle de la conscience idéaliste, comme rachetée par l'union avec la conscience générale, qui dissipe les illusions pour trouver la vérité. Pour nous, les deux premières ne font que définir abstraitement le terme final et le terme initial d'une recherche, qui est l'essence de la troisième ; la chute, indispensable à Hamelin, pour passer de la conscience aux consciences, n'est qu'une systématisation des contradictions ; mais cette systématisation a le tort de conférer une réalité semelfactive, à la fois ontologique et historique, à l'idée abstraite de contradiction dont la nature même exclut la réalisation. Dans l'histoire des esprits, chaque action immorale est une chute ; mais il suffit pour l'expliquer, que la limitation des consciences particulières résulte de leur pluralité ; et il n'y a pas besoin de relier ces chutes à une sorte de catastrophe cosmique, d'inspiration plus réaliste que morale, dont nos fautes seraient bien près de paraître les conséquences fatales.

Cela ne veut pas dire que le schème hamelinien soit faux, en tant qu'il énonce la condition de possibilité de toute action objective. Si notre vie a la moindre valeur, si elle ne consiste pas exclusivement à souffrir et à se dissiper, si le devoir n'est pas une trahison, il faut que le moi soit une activité de construction ; et il ne pourrait en être une si la synthèse n'était pas objectivement possible. Mais en définissant l'opération, qui institue la finalité, par son résultat, ou plutôt puisqu'on ne peut la définir qu'ainsi, en la remplaçant par sa définition, on élimine l'opération elle-même. En connexion avec elle, la synthèse unit des termes que leur appel mutuel n'eût pas suffi à souder, elle prépare l'exercice de la nécessité en écartant les obstacles que la nécessité elle-même y a opposés, elle confère l'existence à un être quand elle eût pu le conférer à un autre, elle résulte d'un tâtonnement et non d'une causation objective. Com-

ment on peut métaphysiquement comprendre que la contradiction à la fois ouvre et barre le chemin à la synthèse sans recourir à l'hypothèse de la chute qui convient peut-être mal avec celle de la bonté divine, c'est ce que nous aurons à chercher en finissant. Il n'en est pas moins vrai que la contradiction, indispensable au choix, ne peut être non plus sans lui. Si l'activité du moi ne se confond pas avec l'action, définie, comme le fait Hamelin, la production de l'effet par la cause, si la conscience est, comme il dit encore, action et plus qu'action, c'est qu'au moment où elle aspire à devenir rationnelle, elle doit inventer pour y réussir, que l'ordre, qui résultera de cette invention, garde la trace de toutes les initiatives qui ont contribué à l'instituer, qu'il est ceci quand il aurait pu être cela.

C'est pourquoi un choix ne peut se séparer des autres, qu'il les prolonge ou se contamine avec eux, se poursuit en eux. Il exprime un plus ou moins long aménagement de l'objet et l'amende. On ne dissèque pas la volonté en volitions. Cependant, comme il faut bien aussi que nous analysons et que nous systématisons, si l'on cherche le choix le plus profond qui se répercute sur tous nos autres choix, l'appropriation, qui est le choix de la contradiction à laquelle nous allons consacrer notre recherche, est celui-là. La conscience la plus routinière est à chaque instant inquiétée dans l'exercice de ses habitudes par des contradictions qui l'assaillent de tous côtés. Il n'est pas nécessaire de faire une théorie historique de la némésis pour comprendre ce sentiment humain que toute prospérité est à craindre puisqu'elle doit cesser. « L'occasion de la pauvreté, a écrit La Bruyère, c'est les grandes richesses. » Comment en effet l'être n'appellerait-il pas la contradiction puisqu'il est inséparable du non-être ? Toute possession ne peut être, par sa limitation, qu'une évocation de sa privation ; et l'esprit ne peut pas ne pas souffrir du sentiment qu'il n'a pas ce qu'il a, puisqu'il doit le perdre. La finalité même, puisque, n'étant pas l'identité pure, elle est composée de parties, doit apparaître comme destructible.

Toutes les fois, par suite, que la conscience subordonnée au lieu de retrouver Dieu au principe d'elle-même, se cherchera dans les objets qu'elle fait limités comme elle, elle aura lieu de craindre.

Ou donc elle se laissera disperser entre tant de contradictions qui l'assaillent ; ou, obéissant déjà au devoir qui est immanent à toutes, elle en choisira d'abord une à laquelle elle consacrera son effort de recherche. L'humilité du « consciencieux de l'esprit » est la conscience du fait que la plus petite réalisation, pourvu qu'elle en soit une, contient la nature universelle du devoir, et l'emporte sur la vie la plus éclatante si elle ne réalise rien. *Comment se fait cette appropriation ?* Il n'y a pas de doute qu'elle ne puisse être faite étourdiment ou avec réflexion, qu'elle ne doive être heureuse ou maladroite. Aucune personne n'est dépourvue d'aptitudes par lesquelles elle soit supérieure, puisque le défaut même grave de certaines aptitudes doit entraîner corrélativement le développement des capacités opposées. Si donc un homme manque sa vie, c'est à cause d'une maladresse initiale à choisir les problèmes dont il tentera la solution, les fins dont il poursuivra la réalisation. Que la morale ne puisse se substituer à la moralité, cela ne fait qu'elle ne puisse la servir en reconnaissant les principaux facteurs qui interviennent dans ce choix, quand il est moral. L'exemple de Ramsay en suggère quatre :

1^o D'abord toute contradiction est par elle-même *importante ou négligeable*. Cette importance est très diverse. L'importance *métaphysique* est celle d'un problème abstrait, dont la solution doit entraîner une réforme de la pensée théorique. Pour être à efficacité lointaine et retardée, l'extension de ses effets compense le défaut d'urgence. L'importance *religieuse* est celle d'un conflit de sentiments, qui paralyse du dedans le développement d'une personne ou d'une nation. Il y a des âges heureux dans la vie des peuples, souvent après une période de guerres civiles, où le désordre n'est plus mais où l'ordre n'est pas encore, où les hommes les mieux doués conspirent dans une collaboration

créatrice. L'importance *scientifique* est celle d'un échec empirique, d'où peut sortir, comme de l'expérience de Michelson, le renouvellement de certains principes de la science, ou, comme d'un résultat inattendu de Roux, la découverte pasteurienne de la vaccination. L'importance *morale* est celle d'un crime ou d'une faute, où nous reconnaitrons le sacrifice d'une fin supérieure à une fin inférieure et qui sera capable de provoquer la conversion du vouloir. L'importance *artistique* est celle d'un sujet dramatique ou d'un procédé inattendu, qui paraîtra susceptible d'émouvoir et d'engendrer de la beauté.

Les modes de ces diverses espèces d'importance sont eux-mêmes indéfiniment variés. On peut être certain, en entreprenant la recherche de l'étiologie et de la thérapeutique du cancer ou de la syphilis, que les effets, qui en résulteront pour les hommes, paieront les efforts dépensés pour les obtenir. Mais, si le concours des fonctions de la conscience exprime son pouvoir synthétique, il n'y a pas lieu d'établir une hiérarchie de valeur entre les mérites du saint, du savant ou de l'artiste. L'essentiel est que tous trois orientent leur génie dans le sens, où il est capable d'atteindre à la plus grande bienfaisance. Même le jeu n'est pas un jeu quand il est moral, même le plaisir est un devoir quand il est moral puisque la conscience peut en tirer un bénéfice, par exemple la souplesse intellectuelle ou le goût de vivre. La moralité ne peut donc être attachée à une activité plutôt qu'à l'autre. Elle consistera exclusivement dans la profondeur ou l'urgence des contradictions choisies et dans l'art de les résoudre.

2^o L'importance d'une contradiction ne suffit pas à faire la moralité de celui qui l'affronte, s'il n'est pas apte à la vaincre. L'effort condamné à rester stérile est aussi immoral que le laisser-aller du gaspillage, parce qu'il en est un, avec la peine en plus. S'il y a des contradictions qui s'offrent au sujet, il y a, en corrélation avec elles, *des vocations qui les rendent intéressantes pour lui*. Quand la réflexion sur le problème moral a écarté le déterminisme absolu, il n'y a

plus que des avantages à insister sur les facteurs éthologiques de l'action. Ἡθός ἀνθρώπου δαίμων, disait déjà Démocrite. Si à la nature il faut ajouter le moi pour en éviter la fatalité et retrouver l'action consciente, cette addition ne supprime pas la nature. La réaction violente contre le scientisme, qui, de Boutroux à M. Bergson, a inspiré toute la philosophie française pendant trente ou quarante ans, a conduit à discréditer la rigidité au projet de la souplesse. Mais s'il y a eu une scolastique de la nature, il peut y avoir aussi une scolastique de la vie, car une scolastique se forme chaque fois qu'un aspect de la conscience, exprimé par un concept, détourne de l'effort pour sympathiser avec la conscience entière. De même que le dogmatisme du rationnel échoue à nous faire comprendre comment la conscience peut sortir du rationnel par l'immoralité, un dogmatisme de la vie échoue à nous rendre acceptable cette autre chute de l'esprit, qui ne le précipiterait plus de l'ordre dans le désordre, mais de la souplesse heureuse de la liberté, dans la rigidité de l'automatisme et de la matière.

L'expérience nous ramène à la réalité concrète, en nous faisant reconnaître que les conflits de nos intérêts spontanés, biologiquement conditionnés, avec nos intentions occupent la meilleure part de notre activité. Dans l'intériorité de l'objet à l'esprit, le caractère fait un objet plus intérieur que le reste ; et la souplesse n'est qu'un art d'utiliser des lois éthologiques, qui ne sont pas souples. Elle est estimable, non parce que nous la posséderions comme un don premier et inaliénable, mais parce qu'elle est gagnée, méritée, inventée. En outre elle n'a de valeur que si elle se compose, dans une action bienfaisante, avec les qualités qui lui sont le plus opposées. Dans l'habileté de l'acrobate, il y a une improvisation ininterrompue ; mais il y a aussi le résultat d'un long apprentissage, des habitudes et même des principes. La routine à laquelle on en veut, ce n'est pas l'excès de l'habitude, c'en est l'insuffisance ; on n'est pas routinier parce qu'on a des habitudes, mais parce qu'on en a trop peu.

Si donc on veut éviter de construire un antiscientisme contre le scientisme, on admettra qu'une science des caractères, certes limitée et abstraite, mais définie et précise comme toute science, peut éclairer l'action humaine. Ce consentement conduit à la conséquence morale que *chacun doit réserver et concentrer ses efforts sur les problèmes, dont l'intérêt convient à sa nature éthologique*. Elle seule assurera à notre recherche les mobiles qu'il y faut, car ces mobiles ne font qu'exprimer les tendances les plus profondes de notre constitution organique ; elle seule aussi garantira notre persévérance, puisque nos instincts éthologiques l'emportent, en profondeur et en durée, sur les tendances plus complexes, que la rencontre de notre nature avec les conditions changeantes du milieu peut conditionner. Le capricieux même est constant dans son caprice, l'homme plastique invariable dans la plasticité, le mou n'aliène pas sa mollesse.

Que les droits de l'éthologie soient réservés, cela ne veut pas dire qu'elle suffise, et sans même sortir de la nature congénitale de l'individu, il faut distinguer entre *son caractère* et *son idiosyncrasie*. Si précise qu'une éthologie puisse devenir, si nombreux que soient les types qu'elle distingue, ce ne seront jamais que des types ; et de même que la biologie ne peut méconnaître ce fait que toute cellule est individuelle, l'éthologie ne dispense jamais d'une intuition, par laquelle nous commencerons à sympathiser avec ce qu'il y a d'irréductible et d'unique en chaque personne. L'amour, pour n'être qu'une vérité plus haute, doit compléter la vérité ; la conscience morale ne se réduit pas à la conscience intellectuelle, elle l'achève. L'intelligence des idées n'est que la sympathie avec des mouvements abstraits de l'esprit ; et une sympathie plus complète les cherche dans les mouvements concrets du cœur. C'est pourquoi en reconnaissant l'utilité de la pédagogie, on reconnaît son insuffisance. Ce qui est utile, c'est ce qui est moyen pour autre chose ; car ce qui est fin par soi, ce n'est pas utile, c'est bon. Le pédagogie est utile pour l'amour, elle le pré-

pare, l'instruit ; elle ne le supprime pas. Il n'y a pas de règlement d'administration publique qui puisse remplacer l'éducation du cœur, d'institution qui dispense de charité, de programme qui épargne le don de soi.

C'est parce que l'individu ne se connaît pas beaucoup mieux lui-même qu'il ne connaît le reste de la nature, que le choix de la contradiction privilégiée lui est si difficile. On peut sans doute grossièrement répartir les hommes en deux classes. Chez certains, une ou quelques tendances prépondérantes et faciles à composer orientent la nature suivant une direction plus facile à reconnaître pour les autres ou pour eux-mêmes. Ces consciences *orientées* s'approchent de la *pureté*, elles n'hésitent pas longtemps sur leur devoir, elles y persévèrent. Mais sans doute faut-il éviter de faire de cette orientation plus marquée la force incoercible d'un destin, qui s'imposerait au vouloir, et à la limite, s'y substituerait. Celui qui le croirait serait dupe à la fois d'une illusion rétrospective, qui mettrait, au principe d'une vie, une netteté qui ne se trouverait que dans ses œuvres, et d'une vision grossière, qui ne pénétrerait pas fort avant dans l'intimité de la conscience considérée. On peut oublier que Newton s'est intéressé à la théologie autant qu'à la physique et que Descartes a eu un enfant naturel en Hollande. Il n'en est pas moins vrai qu'en opposition avec ces consciences spécialisées, la plupart des consciences doivent être plus complexes que pures. Des besoins divers et moins inégaux les obligent à chercher des conciliations superficielles et provisoires. Leur puissance morale s'y disperse dans la solution d'une poussière de petits problèmes qui leur épargnent, en même temps que les débats tragiques, les inventions sublimes. C'est l'une des fonctions de la religion de vider la conscience de tous les besoins faciles à satisfaire, pour la concentrer dans la méditation d'exigences plus graves.

3^o Il ne suffit pas, pour mériter l'effort moral et devoir être appropriée, qu'une contradiction soit importante, qu'elle convienne à la nature de celui qui songe à se l'ap-

propre, il faut encore que *la tentative de la résoudre soit opportune*. Pour toute invention, il y a une date, définie par des inventions antérieures, à partir de laquelle, d'une part elle devient possible, parce que les moyens qu'elle présuppose sont accessibles sans trop de labeur, de l'autre elle vaut la peine d'être faite parce qu'elle sera exploitable ; il y en a une autre à partir de laquelle elle devient négligeable, parce qu'elle n'est plus que l'application ou la conséquence d'une autre invention. Cagniard-Latour a observé avant Pasteur que des fermentations s'accompagnaient de micro-organismes ; des élèves intelligents retrouvent des résultats, dont l'utilité sociale s'évanouit de ce qu'ils ont été trouvés avant eux. *La raison se devine sous ces initiatives comme un ordre nécessaire qui permet leur enchaînement*. Aussi le flair d'un inventeur consiste moins à pressentir l'invention qu'à en pressentir la maturité. On manque également le plus haut succès, en se proposant des fins prématurées qu'en abordant trop tard des problèmes, que d'autres viennent de résoudre. L'éternité des lois procède à travers le temps par des efflorescences qui, pour être sporadiques et divergentes, ont pour destination de se relier dans un ordre, où chacune se consolidera par le concours des autres ; comme une armée conquiert un pays, en établissant des points d'appui, que l'administration finira par réunir en un réseau continu.

Il importe, pour ne pas altérer le caractère de l'opportunité morale, de la distinguer de ce qu'on peut appeler *l'opportunité de réception*. Pour craindre le ridicule de Don Quichotte, qui ne se distingue après tout de Cervantès, qu'en ce qu'il joue son roman, le souci d'opportunité ne doit pas se dégrader dans l'opportunisme. Comme toute autre notion, si l'on revient de sa forme à son usage, l'opportunité se meut entre deux limites. Rationnellement il n'y a d'opportun que l'effet au moment où la cause le produit, puisqu'autre chose que l'effet ne peut être actuellement produit par la cause ; mais si l'opportun se réduit au nécessaire, il n'y a plus lieu de parler d'opportunité ou d'inopportunité,

puisque l'inopportun, qui est objectivement impossible, ne peut même être conçu. Pour que nous formions l'idée d'un acte et puissions le juger opportun ou non, il faut que nous ne sachions pas certainement s'il l'est ou non ; et qu'il le soit ou non. L'« arriviste » est celui qui ne veut jamais que des effets nécessairement produits par l'objet. Il les agrée, il ne les fait pas.

C'est pourquoi encore ici la moralité ne s'obtient que par la construction de contradictoires, étant bien entendu que cette construction ne va pas sans remaniement de leur nature. Comme il n'y a que le devoir qui soit un principe absolument universel, il n'y a que la moralité divine qui soit bonne en soi ; tout le reste est compromis. Il faut, pour que le souci de l'opportunité soit moral, *qu'il entre en conflit avec l'exigence de l'idéal*. Même chez l'arriviste il ne produit quelque chose, à savoir un consentement, un agrément de celui qui profite de l'effort des autres, qu'à raison de ce qu'il reste d'idéal dans l'égoïsme pur. Purgé de toute aspiration vers le mieux, l'opportunisme n'est plus que la paresse. C'est elle qui se retrouve aussi dans l'entêtement inerte d'un esprit, qui appliquerait un principe sans la préoccupation des conditions et des modes concrets de son application. Il faut que la conscience souffre de l'inadéquation du réalisé à l'idéal, bref de l'arrêt, pour que cette souffrance l'élève au-dessus de l'automatisme, qui la confondrait avec la nature. Cela ne se peut que si l'empirique et le rationnel se heurtent ; mais l'exemple de l'expérimentation scientifique vérifie que ce n'est qu'à la suite d'une analyse minutieuse des conditions actuelles de l'action, qu'on peut trouver comment le principe doit se vérifier, comment l'idéal peut s'insérer dans le réel. L'intelligence naît et se développe de l'irréductibilité, toujours actuelle mais toujours relative, de l'intelligendum à l'intellectum ; la moralité, du conflit, constitutif de nos consciences mêmes entre le souci de réaliser et le sentiment de l'insuffisance de toute réalisation.

4° Ni la gravité, par profondeur ou par urgence, d'une

contradiction, ni l'intérêt, ni l'opportunité de sa solution ne peuvent s'apprécier séparément et d'un coup d'œil. Le dernier et le plus intime des facteurs dans le choix d'une contradiction à résoudre est ce qu'on peut appeler son *épreuve*. L'imagination intellectuelle, puis affective, mais sensible, est la moralité même, quand elle n'est pas velléitaire mais constructive. Si, comme le sentiment, l'imagination a été si souvent discréditée par l'intellectualisme, c'est qu'ayant cédé à la tentation de définir l'intelligence par son objet qui est la raison, au lieu de la rechercher dans son mouvement subjectif, il a par opposition confondu la contingence avec les formes concrètes de l'esprit. La tâche, que l'intellectualisme abstrait a remplie et ne cesse pas de remplir, est une des plus précieuses, puisque ce n'est rien moins que l'entraînement à l'analyse. Le réel sera bien toujours en un sens l'éternel et le profond ; et un historisme, qui méconnaîtrait la présence de l'identité dans la continuité temporelle, atomiserait la durée ; un empirisme du successif serait encore une philosophie de la juxtaposition. Mais aussi, à isoler l'éternité de la succession, comme l'unité de la multiplicité, on frapperait l'éternité d'impuissance. Les lois éternelles sont faites pour s'épanouir, suivant les décisions des sujets, dans des phénomènes, qui ne changent que pour vérifier l'inépuisable jeunesse des lois, quand la moralité du vouloir les féconde. Le dynamisme idéaliste, né du souci de retrouver l'expérience, peut partager, avec l'enfant et l'homme déçu par l'abstraction métaphysique, la tendresse pour le sensible, l'attachement ingénu pour le visage qualifié et nerveux du monde ; et en cherchant les âmes sous les choses, il ne veut rien enlever à la beauté de leurs corps.

Une expérimentation imaginative, voilà donc ce qui dans la moralité tient de plus près au moi. Il n'y a d'invention que par une intrépidité qui s'avance toujours au delà de ce qui est prouvé, pourvu qu'elle reste toujours prête à affronter la contradiction des idées et des faits, qui l'écarteront des voies fausses ou confirmeront son élan.

La constatation est stérile, si elle ne prépare une suggestion ou n'en procède, car elle ramène au réalisé l'esprit qui doit toujours le dépasser. Un héros ou un génie sont des inventeurs, qui prouvent la possibilité en la réalisant où tous les autres la méconnaissent. Que l'imagination soit plus intellectuelle et engendre un plan de la création, plus affective et ne s'occupe des images qu'à cause de leurs répercussions sur la sensibilité, qu'elle devienne scientifique en devenant plus perceptive et plus pratique, qu'enfin elle obtienne dans la création artistique l'image de la moralité complète, elle exprime l'essence même de la conscience pour qui la réflexion ne peut être jamais que la découverte des éléments indispensables à la construction ou un retour sur le construit. Elle peut avorter ou créer. Immorale, elle se dissipe en débats stériles, en êtres boiteux et incapables de se redresser, en fumées bientôt défaits. Rien d'abord ne ressemble plus au fait que le factice, à la poésie que la rêverie indisciplinée et sans intention, à l'art de l'artisan et de l'artiste que l'artifice. Mais la confusion entre l'imagination qui leurre et décevra et l'imagination qui crée et satisfera se dissipera, si la volonté de contradiction en éprouve les directions et les œuvres. Morale, l'imagination esquisse, engendre, consolide, complète tous les êtres, que la conscience, dont elle est la puissance même, a produits et produira. Elle crée les systèmes métaphysiques et scientifiques, les expériences et les machines, les organismes et leurs habitudes, les usines et les institutions. Il n'a manqué à Rauh, après avoir reconnu, dans ce qu'il appelle « l'enquête », la démarche essentielle de l'esprit, identique à l'imagination concrète et affective, par laquelle la moralité s'accommode aux conditions actuelles de son action, qu'à la relier, par-dessous au principe de tout devoir possible, enveloppé dans « le sentiment de rationalité », par-dessus à l'ordre concret des choses, au monde, dans lequel la moralité trouve à la fois la vérification de sa réalité passée, le moyen de son progrès ultérieur.

Au cours de cette épreuve, la conscience, tantôt mesure,

par la sympathie, l'importance affective des contradictions qui se proposent à elle, pour apprendre avec quelle violence elles l'affectent, tantôt, par l'analyse d'elle-même, reconnaît les inclinations qu'elles intéressent, tantôt par la construction, esquisse ses fins. Mais les sentiments qu'elle engendre, comme les choses qu'elle présume ont encore l'inanité du rêve. Nouvelle contradiction de la moralité. Si nous ne devons pas nous livrer à notre spontanéité, comme les échecs passés nous l'ont cruellement enseigné, nous devons, par la réflexion intellectuelle et imaginative, anticiper sur ce que notre vie sera, pour la vouloir en connaissance de cause. La moralité ne peut être aveugle. Mais comment vivre une première fois pour apprendre à vivre une seconde ? Des conditions ne sont jamais identiques ; et une seconde vie n'est jamais la reproduction de la première, elle en est la suite. Ici comme partout la moralité saute le pas. Comme l'expérience de laboratoire, qui continue l'imagination et précède la production industrielle, l'essai esquisse des actions, que leur échec permettra de rectifier, leur succès de prolonger, jusqu'à ce que l'acte réel, qui intégrera les résultats des tentatives dans un tout original, achève cette élaboration, en même temps saccadée et continue.

On peut donc, dans sa dernière phase, confondre l'appropriation avec *la méthode des essais et des erreurs* ; mais c'est à la condition stricte de souligner que, ni les essais ni les erreurs ne peuvent se comprendre par le mécanisme seulement, et que cette expression, comme tant d'autres en biologie, ne peut convenir aux opérations qu'elle décrit, qu'à raison de ce qu'elle suppose de finalité et de conscience. Un acte d'abord ne peut être dit un essai que si la conscience lui oppose, comme sa fin idéale, l'idée d'un acte plus complet. Pris tout seul, l'essai est un autre acte ; et s'il est identifié à ce dont il est l'essai, il ne se distingue pas de l'acte parfait. Il faut donc, pour que son nom lui convienne, que l'esprit à la fois l'identifie à sa fin et l'en distingue ; et c'est dans l'impossibilité de se maintenir dans cet équi-

libre instable qu'il trouve la force de changer l'essai en succès, quand les circonstances le permettent. De même l'erreur ne peut être simplement la tentative avortée. En quoi la mort même serait-elle une leçon, si elle n'est qu'un événement objectif ? Pour que l'erreur soit utile au progrès de la conscience, il faut que celle-ci éprouve l'échec, l'inadéquation de ce qui s'est fait à une fin, connue en tant qu'elle était cherchée et esquissée. Finalité dans l'essai, finalité dans l'erreur, mais en intention. C'est ce qu'on avoue quand on fait de l'enchaînement des essais et des erreurs une méthode, car à moins de donner ce nom à une chute, par exemple, on ne voit pas ce que peut être une méthode sans une finalité pressentie et voulue.

L'histoire de la moralité dans l'humanité, la genèse même de la notion consiste dans la reconnaissance de plus en plus pénétrante de cette vérité qu'il y a un fait d'où sortent tous les autres, un fait inchoatif, c'est *l'invention par la conscience individuelle*. Le dit on original, imprévisible, impossible à fabriquer, on s'épargne commodément une recherche difficile ; mais il n'y a que le néant qui soit indéterminable, et l'on n'a pas le droit de confondre ce qui est le plus avec ce qui est le moins. Tenir l'invention pour inépuisable, c'est professer qu'on peut commencer à l'épuiser ; et comme la clarté et la distinction de la réflexion croissent avec la conscience même, la connaissance de l'invention et par suite des moyens de la cultiver devra se développer avec l'inventivité, la morale avec la moralité. A côté du taylorisme des habitudes, le comprenant et le dépassant, un taylorisme de la création. *Contradictio in terminis* sans doute ; mais il n'y a que le rapprochement violent de termes contradictoires pour exprimer une contradiction à résoudre. A ce taylorisme, beaucoup plus complexe, plus souple et plus intime que l'autre, qui devra composer les méthodes du déterminisme avec le respect de la liberté, l'histoire comme une sympathie très pénétrante avec le travail des créateurs, l'éthologie et la psychologie individuelle, la métaphysique et la morale devront colla-

borer. C'est l'étude minutieuse des modes de l'appropriation qui l'introduira au cœur de son objet.

F. *La volonté crée et régit les tendances.* — Dans toutes ces opérations, par lesquelles la volonté s'assimile une contradiction, intervient son pouvoir sur les tendances. Qu'une tendance ne puisse être exclusivement objective, cela résulte de ce qu'elle s'accompagne de la représentation plus ou moins poussée et précisée d'une fin. Il n'en suit pas qu'elle ne manifeste que le pouvoir du sujet. Ce pouvoir, qui est la volonté, est par lui-même sans efficace, et il le resterait, s'il ne devait en vertu de la connexion nécessaire du sujet et de l'objet, recevoir de celui-ci, et la direction, et la puissance indispensables à une tendance. En effet, en tant que celle-ci est abstraitement pensable, il faut qu'une idée enveloppant l'exigence de son application, définisse sa direction. Mais une direction n'est rien si quelque puissance ne s'emploie suivant son indication ; et le corps, soit par les réserves qu'il a accumulées à la disposition de l'action, soit par cet effet de toute structure qu'elle assure la convergence de forces qui se disperseraient sans elle, apporte à la volonté la puissance qu'il lui faut pour actualiser le dynamisme de l'idée. Plus cette puissance est faible, plus la tendance est près de se réduire à sa direction ; plus elle est forte, plus la tendance nous apparaît comme un sentiment.

Entre toutes les idées, la volonté pourrait choisir celle qui convient aux circonstances actuelles de son action et lui mesurer exactement l'énergie indispensable à son succès, si elle ne se heurtait à cette loi universelle de la conscience que *la nécessité*, en intriquant les objets de nos volitions, *empêche qu'aucune ne soit pure*. Déjà d'un acte intellectuel ou pratique, je ne puis le vouloir, sans qu'il enveloppe des moyens ou entraîne des effets qui me répugnent. Chacun de nos actes est à la fois par nous voulu et repoussé ; et si le rétrécissement de la conscience qui accompagne toute action plus ou moins affective, ne nous aveuglait, il nous serait difficile de vouloir, en apercevant tout ce que

notre volition va instituer d'antipathique ou d'hostile pour nous. Notre impuissance à produire des actions pures suffit à expliquer les maux sociaux. Il n'est pas nécessaire de supposer que personne veuille la guerre ou les bas salaires ; mais par le simple fait de vivre, chacun, comme ces gens qui font naître les difficultés sous leurs pas, veut des actions, qui supposent ou entraînent la guerre et les bas salaires. Toute action est la solution provisoire, insuffisante d'un problème que nous espérons mieux résoudre un jour.

Ce qui est vrai des actions déjà distinctes par leur déploiement dans l'espace doit l'être au plus haut degré de ces actions intimes et inchoatives qui s'exercent au sein de l'inquiétude affective. Etre inquiet, c'est juger que quelque chose ne peut se faire sans que nous nous en mêlions. Aussi aucun désir n'apparaîtra en nous sans que nous jugions plus ou moins sommairement ce désir, puisque le moi ne peut désirer consciemment sans juger qu'il désire, rapporter ce désir aux conditions de son exercice, conclure qu'il est bon ou mauvais de désirer. A l'amour s'ajoute l'amour ou la peur de l'amour ; à la peur, l'amour ou la peur de la peur. La volonté presse ou retient le bras qui attire ou qui écarte. Toutes nos tendances éprouvent ainsi à chaque instant, comme des variations de vitesse, suivant que le moi, dans le fond grouillant d'inclinations sur lequel se détache la tendance momentanément la plus forte ou la plus claire, en choisit une dont il perçoit le rapport de convenance ou de disconvenance avec elle. La littérature a pour matière ces contre-coups et ces complicités. Elle ne manque pas de peindre des tendances qui produisent l'acte au moment où le moi commence à se désintéresser d'elles ; ou des désirs qui ne se développent qu'à raison de ce qui empêche leur satisfaction, pour cesser quand les circonstances leur deviennent favorables. L'une des questions les plus délicates que nous puissions nous poser quand nous désirons un objet, c'est de nous demander, si c'est lui que nous désirons ou quelque chose en lui et quoi, ou quelque

chose par lui et quoi. Il suffit parfois d'une minute pour qu'un objet longtemps souhaité cesse de nous intéresser, sans que nous ayons reconnu pourquoi, parce qu'il vient de perdre un caractère inconnu de nous qui nous le rendait désirable. Il a vieilli instantanément, comme un ami retrouvé qui ressemble et ne ressemble plus à celui que nous aimions, sans que nous sachions en quoi il a changé. Quelques hommes, fatigués de cette incertitude affective, essaient de fixer leurs sentiments par un décret intellectuel qui les attache à une institution, une doctrine, un parti. Parmi les aspirations qui font entrer en religion, l'une des plus importantes est le besoin de stabilité affective, comme le besoin de stabilité intellectuelle fait entrer en métaphysique. Mais aucun décret ne peut masquer la réalité au point qu'elle nous soit dérobée, puisqu'elle n'est la réalité que par sa résistance à nos partis pris. On ne dépose pas son âme ; on ne fait que changer le langage dans lequel elle s'exprimera à elle-même son inquiétude. Ce n'est pas rien ; ce n'est pas tout.

A cette complication, qui résulte de l'interférence des tendances, s'ajoute *l'incertitude de la fin affective* que poursuit la sensibilité. Sans doute l'importance de ces fins affectives est-elle inégale pour les individus, et beaucoup d'entre eux se croient satisfaits d'obtenir certains résultats intellectuels, comme la formule d'une loi, ou sensibles, comme des biens matériels. Mais d'abord tous éprouvent leur insuffisance quand il les obtiennent ; en outre s'ils s'examinent, pour une fois, à la manière des natures émotives et repliées sur elles-mêmes, il ne pourra leur échapper qu'aucune fin, objective en ce sens que tout objet particulier est découpé par l'esprit en lui-même, n'a de valeur pour personne qu'en raison de sa position dans une fin d'ensemble, où nous trouverions une satisfaction totale de notre affectivité. De même qu'un mot d'une phrase ne convient à notre pensée qu'à cause de sa contribution à la phrase totale, nos fins particulières ne nous intéressent qu'en ce qu'elles servent l'avancement d'une possession,

qui les déborde en les intégrant. Deux philosophies peuvent s'accorder sur une idée en s'opposant par l'usage qu'elles en font, deux hommes sur un acte dont l'identité ne leur sert qu'à s'opposer. Ce que nous cherchons tous, c'est *une nuance, une saveur de la sensibilité*, aussi difficile à définir, mais tout aussi précise que le bouquet d'un vin ; car il y a une précision de la complexité qualitative, qui, pour ne pouvoir être que nommée et non mesurée, ne le cède pas à celle de la quantité. L'alpiniste sait quelle émotion complexe, où se composent des spécialités de lumière, des crûs d'air, un degré de fatigue ou d'excitation nerveuse et un renouveau d'ardeur, il va chercher dans une excursion, il sait où elle l'attend et il l'y trouve. C'est vrai de toute conscience. A mesure que la vie se complique par l'épreuve de la vie, quelques expériences se distinguent pour nous des autres par un charme qui nous les rend préférables ; et nous cherchons à les obtenir, bien que nous soyons incapable de nous les définir. Mais comme la volonté, empêchée déjà par l'extrême complication de la matière affective, n'est pas aidée par la représentation dessinée et exacte de la fin qu'elle poursuit, c'est par un tâtonnement comparable à n'importe quelle autre invention qu'elle peut s'en approcher.

Faut-il encore qu'elle en ait la liberté. A ces analyses, qui consistent à retrouver dans la conscience affective, les caractères de la conscience générale, on sera tenté d'objecter la vérité du déterminisme et d'alléguer en faveur de sa domination sur nous, les cas où il semble triompher dans l'irrésistibilité de la passion. Qu'en effet la passion dans la vie affective, comme l'abstraction dans la vie intellectuelle puisse asservir l'esprit, que généralement les lois qui mettent la conscience sous la dépendance des idées et du corps interdisent à la volonté des triomphes sans conteste, ce ne peut être au moraliste à le nier. En avouant dès le principe et en toute occurrence le fait de la contradiction, on s'interdit le volontarisme absolu ; et il n'y a pas lieu de le regretter puisqu'il n'autoriserait que la liberté d'indifférence.

Cela ne veut pas dire qu'on doive traiter la passion et le besoin comme des déterminations, auxquelles la volonté n'aurait même pas à consentir.

D'abord elle est capable de les vaincre. Socrate l'a pu, alléguait Épictète pour vérifier la possibilité de l'ataraxie ; et si nous nous livrons moins facilement que la philosophie classique à l'identité de la nature humaine, cela ne fait pas que nous puissions la méconnaître. De ce que nous ne nous assimilons à la vertu d'autrui qu'en nous l'assimilant, il ne résulte pas que la volonté n'y puisse rien. Le maire de Cork est mort volontairement de faim. Racine s'est avoué « empoisonneur public » en brûlant deux de ses pièces. — En outre à y regarder avec précision, quand le besoin et la passion l'emportent sur la volonté, *ce n'est pas qu'ils s'imposent à elle, c'est qu'ils la découragent de les combattre*. Les revendications du besoin et de la passion ressemblent à ces gens qui nous parlent si fort qu'ils nous empêchent de réfléchir à ce qu'ils disent. En matière de sentiments comme en matière de science, à raison de l'objectivité générale qui détermine le contenu de la vie affective comme de la vie sensible, tout est impossible quand les lois ne le permettent pas, tout se fait tout seul quand les lois y concourent ; et l'analyse confèrera à la volonté l'arbitrage entre ces deux éventualités. Si pourtant il est vrai qu'il est difficile de penser quand un désir nous donne la fièvre, comme il est difficile de mener un raisonnement délicat dans un grand bruit, cette difficulté n'est qu'un problème. Il exige une solution générale que les morales philosophiques ont élaborée ; et si pour être appliquée, elle requiert des solutions spéciales, la moralité affective consiste dans leur invention.

Il ne faut pas exagérer la difficulté ; car à ces deux raisons de ne pas changer le déterminisme passionnel en un esclavage de l'esprit, s'ajoute une raison finale, où le déterminisme trouve à la fois son principe et sa limitation. L'objectivité, qui permet au besoin et à la passion d'entraîner la volonté si elle y consent, comme elle le permet à une

déduction, à un train ou à un rêve, en fonde la légitimité quand elle les tourne à ses fins. L'immoralité ne peut rien faire sans ce qu'elle enveloppe de moralité ; et la meilleure manière de convertir un criminel est de lui révéler le héros, qui se méprend en lui. Il doit se dire : *Qualis artifex pereo!* au sens opposé de celui de Néron. En tant que la passion et le besoin enveloppent la tendance de toute conscience à l'expansion, c'est le devoir même qui les soutient ; et s'il s'y actualise sous une forme inférieure, il faut se rappeler qu'à cause de notre limitation, les formes supérieures, qui nous seront accessibles, seront encore abstraites et passionnelles. Le dernier scolie de l'*Éthique* avoue par des restrictions qui, si légères qu'elles soient, suffisent à maintenir la moralité au sein de la vie et de la recherche, que la sagesse ne peut être pour nous qu'un idéal. Car met-on le principe de la moralité dans la règle, toutes les applications qui la détermineront, la limiteront. Dans la fin concrète que l'imagination propose ? La limitation s'y retrouvera avec la localisation.

Si l'on veut condamner le besoin et la passion à raison de la force, même de la violence, avec laquelle ils nous portent vers leurs fins, on méconnaîtra ce fait moral que *toutes choses égales d'ailleurs, la plus morale de deux tendances est la plus forte*. La moralité s'enferme entre la débilité intelligente et l'aveuglement passionnel ; et si les moralistes ont généralement élevé, sous le nom de raison, celle-là au-dessus de celui-ci, c'est pour une part que la morale, en remplaçant les angoisses de l'action par la réflexion sur les problèmes, est souvent une sublimation de la moralité. Le moraliste se loue d'une sagesse de spectateur ; et il condamne les forces intellectuelles ou affectives, sans lesquelles il n'y aurait pas de criminels, mais sans lesquelles aussi il n'y aurait que des âmes médiocres. On ne peut donc dans le domaine affectif, de ce point de vue encore, éviter l'obligation de l'invention. Les malchances d'accidents passionnels comme d'accidents matériels doivent croître à la mesure des puissances que le développement de la conscience fait entrer en jeu.

Si le devoir commande de ne pas débilitier l'esprit, l'art de la volonté consistera à aménager la force immanente aux besoins et aux passions par une dextérité, qui ressemble plus au sens pratique de l'ingénieur qu'à la brutalité du bestiaire. Il n'y a aucun profit pour la volonté morale à lui conseiller les exploits de force, les prodiges de tension, car si la contradiction n'est pas la fin de l'effort moral, mais seulement la source d'où l'invention doit découler, la moralité n'a pas pour but l'effort, mais le succès. En outre la volonté n'est pas dans la nature, qui n'est que représentable ou représentée, mais au-dessus d'elle ; et quand elle emprunte à un sentiment la force qui lui servira à se tendre, il doit arriver si ce sentiment, moral dans son principe, devient aussi partial qu'une passion, qu'il devienne blâmable comme une passion. Entre la nature et l'idéal, la moralité, sous peine de trahir l'idéal ou de le retourner contre la réalité, ne doit avoir, ni la partialité de l'un, ni la partialité de l'autre. *Le devoir n'est pas l'ennemi de la sensibilité, il en est le soutien.* A faire de la vertu une extrémité de la conscience, on risque de la fausser, parce qu'il n'y a pas de vertu qui ne coure à chaque instant le risque de se confondre avec le vice opposé, comme l'humilité avec l'orgueil, l'indulgence avec la complaisance envers la brutalité, l'altruisme avec la tyrannie de l'égoïsme qui veut faire le bonheur d'autrui à sa mode ; et quand en outre la morale désespère au lieu d'encourager, elle fait exactement le contradictoire de ce qu'elle doit.

G. *La volonté se cherche des moyens.* — S'il était vrai que les conditions soient non seulement indispensables, mais, comme le prétend le déterminisme exclusif, suffisantes à la production d'un objet, l'esprit ignorerait *la notion de moyen*. Celle-ci est, en effet, contradictoire, du moins si l'on se porte au début de la recherche, car ou les conditions qui produisent un événement nous sont données, en même temps que la volonté devient superflue, il n'y a aucune raison de les appeler des moyens : ce sont ces conditions et non pas nous, qui effectuent ; ou bien les conditions nous

manquent, et les moyens nous manquent en même temps, puisqu'il ne peut y avoir d'autre efficacité dans les moyens que celle qu'y met la causalité. Cette difficulté ne fait au reste que réfléchir celle qu'enveloppe l'idée de produire. Produire, est-ce donner l'être ? La production commence avec lui, production et produit ne font qu'un. Attache-t-on au contraire l'idée de production à un mouvement extérieur à l'être produit ? Il n'y a plus de raison d'y voir la production de cet être-là plus que d'un autre.

En rétablissant contre cet émiettement intellectuel, non seulement la continuité objective de la relation, mais l'exigence psychologique de cette continuité, on rend aux moyens et à la production leur réalité. *Un moyen est une condition qui attend de nous que nous lui conférions l'efficace en la spécifiant par sa conjonction avec d'autres.* De tout événement, il est vrai de dire que le moi le fait, puisqu'en lui refusant l'attention, il lui refuserait l'existence ; mais il fait ce qu'il fait de plus ou moins loin. Pour autant qu'il fait abstraction de la volonté qui engendre les phénomènes, soit parce qu'elle est ancienne, soit par commodité de l'abstraction, soit pour toute autre raison, il appelle conditions les moyens ; s'il veut au contraire revendiquer la responsabilité de l'action, il appelle les conditions moyens. La distinction des deux notions correspond donc à *une différence d'attitudes du moi* qui éloigne de lui, pour s'en détacher, les conditions, rapproche, pour se les attribuer, les moyens. Pour un sujet tout-puissant, il n'y aurait que des moyens, le monde serait son corps ; pour un observateur spéculaire, que des conditions. Pour nous, qui ne pouvons être tout action ou tout spéculation, il n'y a dans la rigueur du terme qu'un antécédent auquel notre volonté actuelle donne ou refuse l'efficace, quitte à attendre, quand elle l'appelle une condition, qu'il la tienne d'une volition ancienne de nous-même ou de la volonté d'autrui. Malebranche, en concentrant en Dieu la source du pouvoir causal, édifiait une des théories maîtresses de l'idéalisme, puisqu'elle refusait à l'objet toute réalité productrice à

part de la volonté. Si, comme la raison, l'expérience et le cœur nous poussent invinciblement à le croire, l'Esprit s'est exprimé et diffracté dans un peuple de consciences, il n'a pu leur conférer la réalité sans la liberté, la liberté sans le pouvoir ; et c'est le concours des consciences qui soutient la causalité. Mais cette même liberté entraîne la moralité. Il en résultera que cette causalité pourra défaillir à mesure que les consciences s'en distrairont, ou se consolider quand elles y concentreront leur action. La même loi, pour ceux qui ne lui prêteront qu'un consentement moins intéressé, conditionnera ; pour ceux, qui sauront la faire entrer dans une fin fortement désirée, servira. Une condition, c'est le moyen d'une fin théorique ; un moyen, la condition d'une fin pratique. Le savant n'appelle pas moyen la matière d'une observation, bien qu'il l'utilise pour ses fins intellectuelles ; le soldat n'appelle pas condition l'arme qui conditionnera sa victoire. De condition pour devenir moyen, un objet mûrit, se transforme, s'ajuste ; mais la réflexion abstraite pourra identifier l'un avec l'autre, si elle ne retient que les traits communs de leurs deux natures. La volonté est tout entière dans l'action par laquelle cette même et abstraite essence est altérée.

Quand la volonté hésite devant une contradiction pour savoir si elle se l'appropriera, *elle peut aller de la fin aux moyens ou des moyens à la fin*. La première méthode paraît plus noble. Ceux qui ont le plus d'ardeur pour l'idéal s'indignent qu'on ne soit pas prêt à tout changer pour sa réalisation. Qu'il y ait dans cette ardeur une source puissante d'entraînement, qu'en faisant éprouver plus sensiblement aux autres hommes la contradiction entre ce qui est et ce qui devrait être, ils éveillent en eux l'inquiétude morale, c'est ce dont on conviendra en disant de ces hommes, quelle que soit la forme spéciale qu'ils donnent à leur idéal, qu'ils s'acquittent à leur manière, qui n'est pas toujours bonne, de la fonction religieuse. Mais chacune des fonctions de l'esprit reçoit sa réalité du concours des autres. Sans elles, elle resterait une faculté formelle et vide. Il ne faut sans

doute pas qu'il y ait dans une nation trop de prêtres, s'il ne faut pas non plus qu'il y en ait trop peu. Un bataillon d'idéalistes professionnels agit comme un ferment ; mais il faut à un ferment, un milieu.

Plusieurs raisons font en effet valoir l'autre méthode, qui consiste à se demander, avant de s'engager dans une entreprise, si l'on a les moyens de l'amener à bonne fin, avant de définir un idéal, s'il peut être un peu plus qu'un rêve, qui procède de ce qu'on a à ce qu'on peut, au lieu de descendre de ce qu'on imagine, à ce qui permet de le réaliser. La *première* est ce caractère de toute fin concevable d'être, soit abstraite, soit particulière, toujours insuffisante. Il est à craindre qu'à subordonner toute son activité à un idéal, on ne méconnaisse les autres ; et qu'avec une intention pure mais passionnelle de créer, on ne détruise, d'abord pour réaliser ce qu'on veut, puis en le réalisant. Le plus grave serait qu'on aboutit à vouloir faire des personnes les esclaves de l'objet. Treitschke louait la guerre d'entraîner « l'anéantissement du moi » : c'était la louer de préparer à l'État des rouages sans volonté. L'ambition d'un idéal défini peut amener cette conséquence que les personnes ne sont plus traitées que comme les moyens nécessaires à la réalisation de cet idéal. L'idéalisme du but va contre l'idéalisme ; car, si celui-ci a une fonction morale, c'est de rappeler que la réalisation d'aucune fin, objective ou subjective, idée, objet, image ou sentiment, n'a de valeur qu'en tant qu'elle sert la fin suprême, qui est le développement harmonieux des consciences. Mais, dès qu'on s'est déshabitué de mêler à ses décisions la sympathie avec ceux qu'elles intéresseront le plus directement, comme bénéficiaires ou collaborateurs, on est bien près de la tyrannie.

Elle est d'autant plus facile que l'*idéal*, qui a été choisi pour fin exclusive, *exige pour se réaliser autre chose que lui-même*. A une forme, il faut rapporter une matière qu'elle appelle ; mais ne peut se donner, puisque c'est la tâche du moi. Comme on a localisé la moralité dans la poursuite d'un idéal spécial, le reste paraît sortir du champ

du devoir ; et puisque d'autre part un homme, si spécialisé, si « orienté » soit-il, a toujours d'autres besoins que celui qu'il a choisi pour faire de sa satisfaction un idéal exprès, il faut encore appréhender que la réalisation de cet idéal soit compensée partout ailleurs par un égoïsme intempéré, et bientôt en devienne le moyen. Du tyran qui se dit tyran, on peut espérer qu'un remords, le sentiment de sa faiblesse, la méfiance de l'avenir atténuent sa tyrannie. Mais du tyran, qui se fait une bonne conscience par le service désintéressé de l'idéal, tout viendra renforcer sa passion de domination. Or, si la moralité n'est pas dans la désintégration de l'anarchie, elle n'est pas non plus dans la surintégration du césarisme, soit au sommet de l'État, soit à l'intérieur du moi.

La passion d'un idéal exclusif et indifférent aux autres fins, qui doivent se composer avec lui dans l'harmonie, toujours menacée, toujours rétablie, d'une personne morale, est condamnée à devenir inquiète, puis irritée, puis furieuse par les échecs qui lui adviendront. Quand l'esprit procède de ce qu'il peut à ce qu'il doit, il peut se faire qu'il entreprenne moins qu'il ne doit ; mais il y a beaucoup moins de chances qu'il s'égare en dehors du réalisable. Il n'aura pas fait tout ce qu'il pouvait, mais il aura fait quelque chose. Celui qui se livre passionnellement à l'imagination d'un idéal, abstrait ou sensible, sans l'avoir confronté avec les conditions du milieu qui doivent permettre sa réalisation et sans avoir mesuré les moyens dont il dispose pour le réaliser, s'expose à échouer ; et comme on n'échoue pas sans avoir tenté, les moyens matériels, et ce qui est pire, la puissance affective dont il aura usé seront gaspillés. Lui et d'autres en souffriront ; et tant que l'idéal, en vue duquel il a peiné, ne lui paraîtra pas une erreur morale, le sentiment de la justice sera lésé en lui, et il se croira le droit de haïr et d'envier. Il sera agent et victime de l'abstraction morale.

C'est que la moralité d'une conscience subordonnée, une au milieu d'un peuple innombrable d'autres, ne peut procéder comme celle que posséderait la conscience unique.

Dieu, suivant Spinoza, crée tout en émettant un amour intellectuel de lui-même qui est fait pour revenir à lui-même et la moralité des créatures les absorbe en lui en s'associant à cet amour. C'est le tout qui fait les parties ; et elles ne se distinguent pour nous que par l'imperfection de notre connaissance qui divise ce qu'elle ne peut embrasser. L'individualité n'est qu'une apparence que la vérité dissipe. — Si l'on ne peut pas sacrifier l'individualité, si, pour n'être qu'une représentation, c'est une représentation que la moralité doit consolider et épanouir, les consciences ne peuvent se réduire à la conscience ; et, pour chacune d'elles, sa limitation fera apparaître *un donné*. L'idéal ne pourra donc être déterminé indépendamment de ce donné, et *la vocation de chacun devra s'éprouver au contact de sa situation sociale, éthologique, biologique et physique*. Toutes les formes de la tradition collaboreront, avec le devoir, à la fixation de la fin.

Ce ne sera pas sans débats, recherche et option. La célèbre formule de Kant : « Tu dois, donc tu peux » est contradictoire. Si je peux, si toutes les conditions de la possibilité de mon acte conspirent déjà à le produire, à quoi peut servir, comme nous le montrait l'analyse de la notion de moyen, le devoir ? Même pas à ratifier le réel qui n'a pas besoin de ratification. Mais si je ne peux pas, dois-je l'impossible ? Sacrifie-t-on le devoir au pouvoir, la moralité s'évanouit dans le naturalisme ; le pouvoir au devoir, elle devient une protestation vaine contre la nature. C'est que la moralité est toujours *un compromis entre un pouvoir incomplet et un devoir indéterminé*, qui se spécifient l'un par l'autre. Mais cet acte, qui doit résoudre la contradiction entre le réalisé et le réalisable, y manquerait, s'il posait le réalisable sans considération du réalisé. La pensée de Kant est vraie parce qu'elle est contradictoire, mais où la contradiction qu'elle enveloppe est résoluble par l'action. C'est pourquoi la méthode qui consiste à procéder de ce qu'on a, pour faire un peu plus encore, et ainsi de suite, parvient après peu de temps à des résultats plus

amples que ceux que l'imagination pouvait concevoir ; car les ambitions que nous pouvons imaginer seront toujours inférieures à celles que nous pourrons réaliser puisque l'invention, si elle sort de l'imagination, doit toujours y ajouter une nouveauté qui la déconcerte.

Ces considérations amènent à mettre au premier plan *l'importance morale de la technique*. La morale séparée remplace par des exhortations, puis par des condamnations, ce que l'invention technique n'a pas encore donné. On luttera par des conseils ou des blâmes contre la tuberculose, la syphilis, la dépopulation, et tous les maux qui sont toujours plus ou moins sociaux ; tandis que la découverte d'un remède économique et efficace les supprimerait sans que chacun ait à y dépenser trop d'effort. On blâmera la saleté du pauvre comme s'il ne fallait pas, pour être propre, du savon d'abord, mais surtout du loisir, de la place, et n'être pas trop las. L'enrichissement des masses est exclusivement un problème technique ; et la morale, faite pour stimuler l'invention, n'est pas faite pour la remplacer. En promouvant la science, l'intellectualisme, puis le positivisme, ont rempli une mission et ils maintiennent une tradition qu'aucune société ne devra abandonner.

Il n'en suit pas que, si la morale ne dispense pas de la technique, celle-ci soit plus qu'un moyen provisoire et insuffisant. Un moyen de la conscience réfléchie est encore senti comme distinct, la volonté même, quand elle l'emploie, s'y sent objet, canalisée, voulue ; et son idéal est de retrouver la simplicité de l'action spontanée en intégrant ce moyen dans ce système inanalysé et docile qui fait son corps. L'admiration pour la science aboutit souvent à déprécier la vie spontanée au profit de l'action réfléchie. Mais d'abord la réflexion ne se comprend que comme une démarche d'une vie consciente qui la dépasse toujours. Se connaître, ce n'est jamais que commencer à se connaître. Aussi la réflexion ne peut jamais saisir que des abstractions et des îlots, tandis que la vie spontanée confond en elle-même la réalité. Nous ne vivons pas avec des parties de

nous-même, mais avec tout nous-même. En outre, les termes qu'elle distingue restent relativement extérieurs les uns aux autres et à nous. A mesure qu'ils s'intégreront, quelque chose de l'objet extérieur au corps s'ajoutera à notre corps, et à mesure que ce corps se resserrera, notre être se condensera dans l'intériorité concrète du moi conscient. Faute de pouvoir s'y achever, tout moi humain est condamné à se réfracter dans l'extension et reste exposé à la division et à la régression relatives.

H. *La volonté estompe ou renforce l'idéal.* — Quand la volonté a privilégié et que le moi s'est approprié une contradiction, qu'il s'est construit les tendances favorables à la recherche, qu'il a adapté le devoir à ses ressources pour se proposer un idéal réalisable, *il lui reste à renforcer l'influence de cet idéal sur lui.* Autant il importe que le moi ne se laisse pas « coincer » par inadvertance dans une contradiction insoluble, autant il est utile qu'il s'enferme, quand l'invention est possible, dans un cercle de sentiments et d'idées qui ne lui laisse d'autre issue qu'elle. Toute moralité consiste à rendre une contradiction, de répulsive, propulsive. Un menteur y manque ; il s'évade, aux dépens du devoir, d'une situation embarrassante qu'il n'a pas prévue et qu'il n'a pas le temps ou le courage d'affronter. S'il savait inventer comment en sortir sans mentir, il s'en éviterait le déplaisir ou la honte, car il faut bien que le devoir invite toute conscience à la véracité pour qu'elle soit capable de mensonge. L'inventeur au contraire, non seulement respecte la vérité acquise parce qu'elle est la condition de toute construction solide, mais il cherche l'être d'une vérité plus concrète et nouvelle. Avec le menteur, l'inventeur coïncide d'abord en ce que comme lui il est pris au piège. Mais il y a entre le menteur et l'inventeur cette opposition essentielle que la volonté, présente aux deux crises, se résigne dans le mensonge à une défaite, atteint dans l'invention son succès par la réalisation du devoir. L'inventeur souffre de la contradiction parce qu'il se l'approprie, il dispose des moyens parce qu'il est allé les

chercher. Comment n'aurait-il pas maintenant l'impression qu'il est « élu » pour cette invention, et que s'il se dérobaît à cette élection, sa responsabilité serait d'autant plus forte que sa personnalité est maintenant plus engagée au débat. Unicité de l'événement : cette invention a été préparée par tout le passé, une fois faite elle s'imposera à tout l'avenir si les consciences ne faiblissent pas. L'inventeur se sent une mission historique et par suite métaphysique, si l'absolu ne se révèle jamais à nous que dans la singularité des faits de l'histoire.

Il peut encore y manquer. Il suffit qu'il se laisse distraire; et l'acte synthétique du moi, qui s'essaie dans le rapprochement des conditions contradictoires de la recherche, ne s'achèvera pas dans l'institution de la finalité. Entre la négation et l'affirmation de la vérité, il y a ce tiers parti, l'indifférence ou l'oubli. C'est à la volonté à parfaire son effort *en créant la fascination de la fin*. L'utilité biologique de l'analyse, avons-nous vu, consiste en ce que, concentrant sur un petit groupe de représentations le potentiel de la conscience, elle multiplie leur efficacité physiologique et mentale. En tant qu'elle isole une idée au foyer de la conscience, l'analyse est toujours reliée à son rétrécissement. Mais cette mise au point n'est que la condition préalable d'un travail plus poussé. Il y a tout un art intime, qui consiste à définir, puis à esquisser la fin, enfin à la parer autant que possible des couleurs qui la rendent aimable en faisant pressentir sa réalité concrète. Quand Spinoza démontre que l'homme libre est porté au bien par la méditation du bien, il définit l'une des principales fonctions de la morale. Le devoir du moraliste est de faire aimer le bien. C'est pourquoi il devrait se faire artiste puisque le bien n'entraînera la sensibilité que s'il prend la forme sensible de la beauté. Il en est de l'objectivisme comme de toute doctrine, susceptible de servir ou de desservir la moralité suivant l'usage que la volonté en fait. Qu'il présente l'objet comme la perfection réalisée, voilà le moi détourné de l'effort et livré à la

nature; mais quand il approfondit l'abîme entre le Tout et le moi, qu'il y montre la perfection du réalisable, il attire l'individu vers le Bien par la représentation qu'il en donne.

C'est à la condition toutefois que l'idée, faite pour engendrer l'être, ne soit pas dégradée en une chose où tout l'être possible serait déjà ramassé. Ce qui rend si difficile à la morale, le service de l'idéal, c'est cette contradiction que l'idéal doit plonger ses racines dans le réalisé et paraître en recevoir sa garantie pour ne pas paraître déraisonnable, et qu'en même temps il n'a de valeur qu'à raison de ce qu'il y ajoute de nouveauté. Il n'y a pas de meilleure méthode pour préparer une armée à la victoire que de la convaincre d'abord qu'elle la possède, que la guerre qui commence ne fera que la manifester, qu'elle est inscrite dans l'être à la manière d'un texte primitif sur un palimpseste, bref que l'action, par laquelle le vainqueur l'obtiendra, ne comportera de difficulté qu'autant qu'il en faut à la jouissance. — Mais, d'autre part à mesure que l'idéal se rapproche du réalisé, il s'anéantit. Dans la perfection de la sagesse et de la liberté, nous aurions cette vertu que la simple conception de l'idéal suffirait à informer notre action; mais il faut ajouter tout de suite que dans cette hypothèse, cette information ne devrait rencontrer aucune résistance et que, par suite, la conception de l'idéal devrait être identique à la réalisation de l'idéal rempli de sa matière concrète. C'est supposer le problème résolu, et cette méthode n'est morale que si elle sert à le résoudre.

En effet l'idéal que nous concevons au début de l'action ne doit pas être complètement identique à celui que nous devons réaliser; et l'on réduirait la finalité à l'identité, on la destituerait de ce qu'elle doit comporter d'imprévisibilité afin d'être réelle, si le bien que nous nous proposons n'était le moyen d'un bien inconnu par tout ce qu'il y ajoutera, et vers lequel il introduit. Il n'y aura donc pas de moralité sans la confiance dans la possibilité du succès, il n'y en aura pas non plus sans la méfiance dans l'efficacité

des moyens objectifs et affectifs dont nous disposons encore. Une action de réfection intérieure, où la synthèse n'est pas moins requise que l'analyse, doit se concerter avec une action d'expansion extérieure, où la synthèse doit être encore préparée par l'analyse. *L'idéal qui se sépare de la contradiction*, où l'expérience atteint à sa plus pénétrante actualité, *cesse d'être un idéal*. Non seulement elle doit être au principe de la recherche qui se le propose, mais elle doit se maintenir au cours de la recherche même, comme la condition de l'effort. En son absence, l'idée qui lui fournit sa forme intellectuelle, au lieu d'indiquer la direction d'une montée, fournit celle d'une pente. Il y a en effet, dans l'extension d'une idée, une variété indéfinie d'espèces, qui, pour être à des degrés extrêmement inégaux d'organisation, coïncident pour les caractères que l'idée comprend : Laplace a été un vivant, un poisson aussi. Quand donc l'esprit laisse se détendre l'effort, sans lequel l'idéal ne sera plus que le réalisé, il est condamné à devenir moins que le réalisé. A chaque époque, le héros et le criminel se définissent par rapport à l'honnête homme. La moralité exige que nous tentions mieux que l'honnête homme ; mais il faut prendre garde que l'héroïsme manqué, c'est le crime ; et la pire corruption de l'idéal, c'est d'en faire un prétexte pour désertier les difficultés de la moralité commune.

L'action quotidienne et protéiforme de la volonté n'est donc pas moins indispensable à l'accentuation et à l'élaboration de l'idéal, qui promet la solution de la contradiction, qu'à l'appropriation de la contradiction elle-même. A mesure qu'elle poursuivra l'analyse des conditions de l'action, qu'elle éprouvera par l'expérimentation les spécifications dont elle enrichira la compréhension de l'idéal, qu'elle discernera les lois dont la nécessité lui permettra de prévoir le retentissement de ce qu'elle fait, la conscience s'élèvera de la conception à l'imagination de sa fin ; puis elle en changera le symbole en esquisse, l'esquisse en modèle. En devenant de plus en plus sensible, l'idéal deviendra de plus en plus réel, sans atteindre jamais à cette perfection

qui en ferait, pour ne pas éviter une contradiction de mots qui ne fait que traduire la contradiction interne de l'hypothèse, le rouage d'un monde immobile.

Dans ce progrès, tantôt insensible, tantôt saccadé, il convient de distinguer une étape. Il y a eu un instant où l'idée que l'air contient un gaz lourd, qui n'avait pas été encore reconnu, est apparue à l'esprit de Rayleigh ou de Ramsay ; il y a de même un instant où le commandant d'une armée aperçoit, avec une évidence qui entraîne sa conviction, l'idée de la manœuvre qui va déterminer sa victoire et la décide, où le boursier perçoit à travers les raisons de croire qu'une valeur va monter ou baisser, celle qui doit l'emporter sur les autres et fait un arbitrage. Mouvement ambigu et clair de l'esprit. Il ne possède pas la certitude, car la certitude n'appartiendra même pas au succès obtenu, c'est donc un doute ; mais ce doute est traversé par un élan, où conviennent vingt idées, pour le rendre plus inclinant qu'une invitation, en l'empêchant d'être aussi décisif qu'une nécessité. Appelons-le, pour l'ajouter aux autres nuances du doute, le doute enthousiaste. Un officier exprimait son action sur une masse d'hommes, quand il comparait cet élan, préparé et consenti par la volonté vers la victoire, à une descente sur un plan incliné, au *momentum* où chacun sent la bataille pencher vers elle.

Quand l'idéal est arrivé à ce point de détermination où il nous semble préfigurer l'être même, il équivaut à une *intuition prospective*. Intuition faillible comme tout mode de connaissance, mais celle sur laquelle la moralité se risque. C'est elle que la réflexion morale doit chercher à préparer et à produire. Elle ne peut garantir le succès au sens où cette garantie serait une détermination nécessaire, puisque la certitude du succès de la moralité supprimerait la moralité ; et pourtant la moralité ne peut être livrée au hasard sans devenir impensable. La morale ne peut donc faire plus que de pousser l'analyse de la moralité jusqu'au point où l'homme qui a reconnu que rien ne s'obtient sans

risque, mais qui veut obtenir, consent à risquer. L'intuition prospective doit être telle qu'elle puisse être démentie une fois, deux fois ; mais qu'elle ne doive pas l'être ordinairement. Elle ne dispense pas de la volonté, puisque la volonté doit l'avoir mûrie, et qu'elle doit y ajouter ce qu'il y a d'option dans le flair de son opportunité. Mais elle l'amène dans les conditions les plus favorables au point où il n'y a plus qu'à se jeter dans l'action. Si elle est complétée par cette prudence qui consiste à ne pas jouer toute une vie scientifique sur une recherche, toute une campagne sur une bataille, toute une fortune sur un placement, l'échec d'une intuition prospective devra être compensé par le succès de beaucoup d'autres. Ceux qui disposeraient de la certitude feraient mieux, s'ils faisaient encore quelque chose ; mais nous ne pouvons regretter la certitude, elle se paierait de la vie.

27. L'OPTION PRINCIPALE : SACRIFICE OU DÉCOURAGEMENT. — Ces analyses vérifient qu'il est impossible de localiser la volonté dans l'une de ses démarches, de la réduire à l'un de ses aspects. Comme le moi dont elle ne fait que manifester la présence, elle est au principe de toutes les opérations de la conscience. La moralité et l'immoralité se mêlent et se diluent pour imprégner toute notre vie. Puisque pourtant il est possible de systématiser les actes et les refus de la volonté pour les qualifier de moraux ou d'immoraux, il est possible aussi de résumer cette multiplicité d'options, qui monnaient la volonté morale, dans une option essentielle. *L'essence de la moralité consiste à affronter la contradiction, celle de l'immoralité à s'en détourner.*

La première manière d'affronter la contradiction est de *la poser*. Puisqu'elle ne peut s'offrir à la conscience, sans que celle-ci doive l'accueillir, puisque les termes qui répugnent à l'union ne peuvent être rapprochés que par l'action du moi, c'est déjà être moral que se poser un problème moral ; mais si, à son tour, la contradiction enveloppe le devoir comme la condition objective de l'effort d'union,

c'est le moi qui fait à la fois l'actualité du problème et l'actualité de l'obligation. *L'autonomie de la conscience morale résulte immédiatement de l'irréalité de la chose en soi.* Bien loin que la contradiction révèle une pression extrinsèque sur la conscience, elle prouve que la moralité, avec le devoir qu'elle se donne pour loi, est l'essence de l'esprit. En tant que devoir être, le devoir confère à la moralité subjective cette possibilité sans laquelle elle ne ferait rien ; mais, en tant que dans le devoir-être, l'être doit être donné au devoir, la moralité reste l'option d'un sujet, de qui il dépend d'actualiser et d'épanouir le principe objectif de toute création.

Il ne suffit pas que la moralité du sujet attire au foyer de la conscience claire une contradiction, pour qu'elle avance vers sa solution. Le choix a pour essence de devoir être indéfiniment renouvelé. Il doit se poursuivre *dans le courage par lequel le moi maintiendra la contradiction devant lui malgré sa répugnance pour l'illogique.* De la distraction au suicide, il y a cent manières de fuir une épreuve. La moralité, qui a commencé par l'inquiétude, se poursuit par *le sacrifice*, qui est l'effort par lequel le sujet entretient et consolide en lui la contradiction, pour se contraindre à en trouver la solution. Le mouvement opposé de la conscience est *le découragement*. Que le moi se désiste de son pouvoir d'intégration, le déterminisme qui n'est que l'invitation à la moralité, immanente à l'esprit quand celui-ci en fait la règle de son action, se dégrade pour constituer la nature, quand l'esprit renonce à l'effort. Le découragement est ce renoncement. Il livre les consciences au réalisé, l'organisme au jeu automatique des lois physico-chimiques, l'esprit à l'habitude. Mais si rien ne devient réel que par ce que la volonté y met d'elle-même, l'objet est menacé de ruine par la défaillance du vouloir ; et la résorption régressive, qui doit dissoudre les êtres les plus complexes dans les plus simples, commence la désintégration du moi. La solidarité des consciences, qui résulte de leur identité profonde, fonde la réversibilité des mérites et des fautes. Elle permet que la

moralité des uns, sans compenser l'immoralité des autres, en atténue les effets ; et trop souvent dans le monde l'imprévoyance et la légèreté doivent se payer par de l'héroïsme. Faut-il encore que les héros se donnent au sacrifice. De même que le meilleur de l'invention, c'est qu'elle entraîne à l'invention, du courage qu'il encourage ; le pire de l'immoralité, ce n'est pas qu'elle ruine des objets, c'est qu'elle diffuse la détente intérieure. Que la puissance de production de beaucoup de consciences s'amortisse, les accidents et les conflits, qui en résulteront, abaisseront successivement le niveau des consciences ; et il ne leur restera, pour que l'avenir de l'esprit soit réservé, qu'à espérer en la bonté de Dieu, qui rend la nécessité de moins en moins fragile à mesure qu'elle se simplifie, comme la matière résiste de mieux en mieux à notre analyse à mesure qu'elle est plus élémentaire.

Considérons d'un peu plus près le sacrifice d'abord, le découragement ensuite.

Vérifions en premier lieu que *le sacrifice se retrouve à tous les étages de la conscience morale*. Il est aisé à la *conscience intellectuelle* de s'enfermer dans un système intellectuel où elle se meuve sans heurt ni secousse. Toute philosophie obéit plus ou moins paresseusement à la règle de choisir pour principes ceux qui conviennent aux expériences qu'elle privilégie, et de négliger les expériences qui démentent les principes. Les autres principes seront éliminés comme fictifs, les autres expériences comme illusoires. Mais l'esprit de sacrifice, qui devient sous sa forme abstraite l'esprit critique, ou fera saillir la contradiction entre les principes, ou la révélera aux confins du système en réhabilitant ce qu'il a négligé comme illusoire. — S'il a particulièrement appartenu à *la religion* de souligner le devoir du sacrifice, c'est qu'à raison de la violence qu'y prend l'affectivité, la conscience intéressée dans son intimité même y éprouve la gravité tragique de la contradiction. Il y a déjà un événement religieux en tout point où des ardeurs opposées s'attachent aux contradictoires. A raison

de cette violence même qui écartèle la conscience, l'effort d'intégration devient plus pénible ; et la méthode religieuse est l'ensemble des moyens psychologiques, par lesquels la volonté, qui éprouve sa débilité, se concilie la puissance médiatrice d'un sentiment assez fort pour rendre le sacrifice possible. *Qui amat non laborat*. La tentation ne nous tente que parce qu'elle nous repousse, car nous y céderions sans même le savoir si le désir de ce qui nous tente n'en contrariait un autre. L'amour de Dieu, ou d'un médiateur entre lui et nous, intervient comme une sympathie auxiliatrice pour nous donner le courage de surmonter cette contradiction. Mais si, dès que le courage nous revient, le sacrifice devient plus aisé, c'est qu'il a d'abord été laborieux, inquiet de son succès, voulu.

Éliminera-t-on le sacrifice de *la morale* ? C'est la prétention avouée ou secrète de toute morale. Elle s'y est exprimée par l'objectivisme ; et il faut reconnaître que le but de toute recherche morale est de dégager des règles, dont l'application dispense les autres et le moraliste d'avoir à les inventer. Mais d'abord, en cherchant à substituer la moralité intellectuelle à la moralité affective ou pratique, on n'évite pas la moralité. Le moraliste se rend le sacrifice plus facile en transportant le débat, où il lui est moins difficile de le résoudre. Mais il reste quelque débat ; et sous toutes les morales, nous devinons, si le moraliste ne l'avoue pas lui-même, comme Spinoza au début du *De intellectus emendatione*, les conflits qui les ont inspirées. En outre on fausserait l'application en la confondant avec l'automatisme. De même que l'invention d'un procédé scientifique donne à l'industriel autant à chercher pour l'appliquer, qu'il a fallu au savant pour le trouver, la règle morale se heurtera aux conditions concrètes de son application, qui feront, d'un nouveau devoir, l'exigence d'une nouvelle invention. Enfin si l'identité ne peut se comprendre que par l'altérité, jamais la nature ne sera réduite au bien de sorte que l'obligation soit devenue la nécessité. Il y aura toujours des conflits de devoirs comme des conflits de sen-

timents. C'est pourquoi les moralistes, même les plus objectivistes, ramenés vers la réalité psychologique par l'expérience des échecs, auxquels leur morale se heurte chez les autres et en eux-mêmes, doublent leur morale de la certitude par une morale de l'incertitude. Le cinquième livre de l'*Éthique* ne laisse pas l'impression d'un triomphe ; mais jusqu'au dernier scolie inclusivement, celle d'un succès péniblement gagné, partiel et toujours mis en question. L'homme, qui vit sous la conduite de la raison, est libre, mais il est raisonnable *quantum potest*. A mesure qu'au cours de l'*Éthique* la pensée descend de Dieu à nous, l'idéal doit se dégrader et il se dégrade. Les théorèmes se dédoublent. Le repentir est condamné, puis approuvé ; la vie en société est célébrée, puis l'homme pense qu'il lui est permis de fuir le combat. A la liberté rationnelle fait place un compromis entre la raison et l'imagination. L'amour intellectuel de Dieu est bien près de devenir une retraite. Le reprocher à Spinoza, ce serait le mettre plus bas que le spinozisme, comme si les enseignements de l'*Éthique* ne recevaient pas leur valeur des combats, des sacrifices et de la recherche morale, sans lesquels le moraliste ne serait qu'un formulaire.

Il n'en est pas autrement de l'utilitarisme. Son histoire est celle des démentis que l'expérience lui inflige. Ce qui l'oppose au rationalisme, ce n'est pas qu'il professe l'irrationalité du réel, mais qu'au lieu de se donner *a priori* la raison, il prétend l'induire. La croyance à l'harmonie des intérêts particuliers s'est naïvement exprimée par l'utilitarisme économique d'Adam Smith. Il n'y a qu'à laisser faire l'égoïsme, laisser passer les échanges humains. Le vice est une forme de la vertu. Comme il suffit d'obéir à la nature pour être heureux et bon, l'immoralité ne peut être qu'une perversité d'autant plus incroyable qu'elle est pénible pour échouer. Mais il était difficile à Bentham, pénaliste de profession, de se contenter d'une solution si naïve. En substituant à l'identité naturelle des intérêts, leur identification artificielle, il semblait rendre au pessi-

misme de Hobbes ce que l'optimisme des économistes lui refusait. C'était pour l'abandonner aussitôt ; car, en supposant le législateur parfait, il admet que celui-ci doit avoir compensé, par des sanctions exactement graduées, les avantages attachés au crime et assuré, par une rémunération supérieure aux risques, le zèle des policiers à appliquer la loi. Comme son « Panopticon », la société est une prison où ne sont privés de liberté que les malades. Par ces détours l'utilitarisme arrive à l'hypothèse d'une Raison parfaite qui ne laisserait rien à faire à la moralité parce qu'elle aurait tout accompli.

Si l'on éprouve quelque scrupule à remplacer Dieu par l'État, législateur, juge et policier, parce qu'on en mesure l'imperfection, on essaiera de boucher le trou entre la théorie et l'expérience, en introduisant la sympathie comme Smith, ou l'hérédité des caractères acquis comme Spencer. Le malheur est qu'il n'est pas moins difficile d'attribuer, au cœur ou à l'instinct, la perfection du savoir qu'à l'intelligence. La sympathie d'une conscience pourrait-elle être adéquate à ce qui se passe dans une autre, elles ne feraient plus qu'une ; et la contradiction des instincts entre eux et avec les conditions changeantes du milieu renverra à la réflexion morale, que supprimerait l'adaptation d'un organisme à ce qui l'environne. Il faudra donc avouer que l'harmonie des actes et des consciences est un terme idéal, qui définit le but de la moralité ; mais qu'il n'y aurait pas lieu de le proposer à personne, si la contradiction n'était le fait sans cesse supprimé, sans cesse renouvelé, qui caractérise notre condition. Comme aucune contradiction ne pourra être résolue sans être affrontée, sans imposer le risque, sans réclamer l'effort, voilà le sacrifice rétabli dans l'esprit.

L'art ne mériterait pas ce nom s'il n'était habile ; et son habileté consiste à dissocier un événement de tout ce qui le rendrait dangereux ou important pour nous, afin que nous y trouvions, non sans doute l'objet d'une contemplation, mais l'occasion d'un jeu atténué de sentiments ; comme on y arrive en s'éloignant d'une scène trop émouvante. Le

sacrifice en serait donc exclu, si l'artiste était le spectateur. Il ne l'est pas. Il n'y a pas de chance, qu'un artiste trouve l'expression exacte des sentiments qu'il peint, s'il ne les a imaginés assez fortement ; et il faut pourtant qu'au moment où sa volonté grossit ces sentiments en lui, elle ne s'y livre pas, mais les domine, puisque l'œuvre d'art ne peut être construite qu'à cette condition. Il y a donc, entre l'artiste et le dilettante, cette différence que l'artiste sacrifie à l'exigence de son œuvre la jouissance, dont le dilettante fait son objet. Aucune biographie intime d'artiste n'a pu, ni n'a dû cacher ces inquiétudes, ces impatiences, ces déceptions qui sont le salaire de celui qui ose tenter, sans savoir, tant qu'il n'a pas réussi, s'il est capable de réussir, et après avoir réussi, s'interroge sur la valeur de ce qu'il a fait. Mais être moral et cette moralité appartient à l'artiste comme à tout autre créateur, c'est préférer ces épreuves, même si elles ne doivent pas acheter le succès, à la tranquillité de l'automatisme ; ou même à la moralité médiocre de l'honnête homme à qui il suffit d'entretenir le réel. Jamais le don ne dispense du vouloir.

Ascète par les contradictions spéciales qu'il affronte, l'inventeur l'est encore par celles qui expriment les résistances de sa nature. Si profondes que soient les tendances que son œuvre satisfera, quelque diverses celles qui convergeront en elles, d'autres resteront en lui sans satisfaction. Qu'il arrive à les intéresser à son entreprise ou qu'elles se dissipent sans avoir été contentées, il y faudra du temps et de la peine. Ascète, le métaphysicien qui renonce à appréhender la réalité colorée et aimable pour descendre en chercher les ombres dans les idées. Qui ne le plaint ? Se livre-t-il à la tendance vers l'analyse pour en attendre, à défaut de satisfactions sensibles, des satisfactions intellectuelles, au moment où il cède à l'égoïsme, il trahit sa fonction, car des idées, il fait des objets de contemplation, au lieu de les convertir en méthodes utiles. Ascète, le savant qui renonce à la spontanéité affective et pratique pour découvrir des lois ou inventer des techniques, dont ni lui,

ni ceux qu'il aime n'obtiendront de satisfactions prochaines ; et s'il fait à son tour, de la science, une idole, il est infidèle à la vocation de l'esprit. Le prêtre, qui tourne contre la nature les sentiments qu'il a reçus de la nature, a choisi l'ascétisme pour devoir ; mais il n'en tire pas même le droit d'être dur pour les autres puisque la religion prêche l'amour. La morale requiert-elle moins de sacrifice du moraliste ? Faite pour servir la vie en lui donnant des règles et des fins, elle débute par la méfiance de la vie, en s'interrogeant sur la valeur de l'action spontanée. Elle suspend l'ardeur, elle condamne à la retraite, elle instille la méfiance dans la générosité, elle dessèche le cœur, même elle menace la moralité puisqu'elle n'en obtient que le plan. L'art enfin, qui ne se propose d'autre objet que la construction laborieuse de fictions, ne demande-t-il pas à l'artiste de sacrifier le réel à l'imaginaire ? Le plus court martyrologe ne serait pas celui de l'art ; et ce n'est pas un hasard que tant de vies d'artistes aient été gâchées. Tous ceux que la création n'a pas payés ont été dupes ; et les autres l'ont achetée cher. Aussi n'est-ce pas la peine de se poser à nouveau la question s'il vaut mieux que les inventeurs soient favorisés ou desservis par les conditions matérielles ou sociales. De leur point de vue le débat n'a pas de sens, car, si la nature ou la société ne sont pas dures pour eux, ils devront l'être pour eux-mêmes. Dans tous les domaines de l'esprit, le riche doit se faire pauvre pour inventer ; et le pauvre est-riche, s'il tire du devoir la confiance en soi. Que les contradictions s'offrent ou se fassent chercher, ce sont toujours des contradictions. Mais pour qui veut fuir les crises, il ne peut y avoir de crise. Il se laisse mourir tout doucement.

De ce que le sacrifice, sous des formes plus ou moins intellectuelles et à des degrés différents, est indispensable à la moralité, *il ne suit pas qu'il ait sa fin en lui-même. Il est fait pour le succès.* Le sacrifice ne consiste pas à sacrifier. Il ne peut y avoir de succès qu'il n'y ait eu de tentative et d'effort, mais on ne doit tenter et s'efforcer que pour réussir. Sans le sacrifice, le succès, qui est l'accès au bien,

ne serait qu'une réception ; et il serait monstrueux d'attribuer à un héritier le mérite de son héritage : s'il est bon que chaque enfant naisse avec le plus possible de moyens, corps ou biens, la moralité commence avec l'usage qu'il en fait. Mais sans le succès qu'il doit préparer ou viser, le sacrifice ne serait qu'un suicide ; et il y aurait perversité à faire de la mort le but de la vie. C'est ce que n'a jamais fait la religion en prêchant l'ascétisme. Le renoncement serait pour elle l'immoralité même, s'il était le renoncement au salut ; le désintéressement à l'égard des biens périssables n'est que la condition de la possession du divin, de sorte que l'égoïsme le plus profond vienne s'y rencontrer avec l'altruisme le plus complet. Dans l'unité parfaite, il n'y a plus de place pour leur discernement. Ce que le christianisme ordonne de sacrifier, c'est l'apparence d'un rien. Le chrétien ne renonce qu'au non-être : ce qui doit finir est déjà finissant, presque fini, fini. Mais que des apparences peuvent être séduisantes !

Si la religion est faite pour exprimer la vie dans ses démarches les plus profondes et les plus affectives, les mouvements, qu'elle montre avec le grossissement de l'affectivité, doivent se retrouver, serait-ce changés, dans les autres opérations de l'esprit. Ce qui doit distinguer le sacrifice de la destruction, c'est qu'il est orienté par le devoir, devenu une espérance, vers un bien supérieur à celui auquel il renonce. Mais ce qui empêche qu'il ne se réduise à un placement, qui s'exprimerait à la manière benthamiste par une inégalité arithmétique, c'est que le bien sacrifié est connu, tandis que le bien espéré est inconnu, qu'il n'est donné au début du sacrifice que sous la forme d'un idéal abstrait. Contrairement à toute arithmétique, quand une conscience sacrifie l'actuel à l'éventuel, elle fait le moins plus grand que le plus. C'est bien parce que le temps est essentiel à la moralité, que toutes les philosophies qui en méconnaissaient la réalité restaient impuissantes à exprimer la nature de l'acte moral. Quand le sacrifice aura mûri le succès, comme celui-ci ne pourra se comprendre que par les conditions

qu'il aura intégrées, il semblera nécessaire ; et le héros, un calculateur qui aura prévu le résultat d'une addition. D'un même coup disparaîtront de l'acte moral le risque et le moi. Mais quand la recherche commençait, les conditions du succès manquaient, puisqu'il fallait commencer par sacrifier l'actuel au bénéfice aléatoire d'un éventuel à peine conçu. L'acte moral s'enferme ainsi entre l'absurde et le nécessaire, entre l'impossibilité d'être et l'impossibilité de ne pas être, entre la contradiction et l'objectivité où l'intelligible obtient l'existence. Mais le dilemme, qui le condamnerait comme irrationnel, avant de le discréditer comme allant de soi, de même que tout dilemme, couperait le rapport entre l'avant et l'après, la continuité d'une maturation où la liberté condense la nécessité. S'il n'y avait que la nécessité de l'objet, le sacrifice s'évanouirait puisque l'idée n'en pourrait même être conçue : rationnel, il s'identifierait à la loi, irrationnel, au néant. Mais il n'y aurait pas non plus de conscience. La conscience est, les consciences sont : il en suit qu'aucun objet ne s'actualisera que par leur concours. Le héros, qui n'est pas absurde, compte sur les lois pour réussir ; mais il faut que les autres, pour leur part, fassent tout ce qu'ils doivent, pour que les lois, qui doivent assurer son succès, soient appliquées où et quand il faut.

On ne s'étonnera pas *que nous considérions le succès comme la fin de la moralité*. Il va de soi d'abord qu'il n'y a pas de succès où il n'y a pas de création. Guizot n'a pas dit : « Enrichissez-vous. » Il a dit : « Enrichissez-vous par le travail. » Qu'il soit difficile en fait de discerner dans quelle mesure un homme mérite ou ne mérite pas le bien qu'il obtient, cela prouve seulement qu'à cause de notre limitation, nous ne pouvons jamais prononcer sur la moralité d'un acte ou d'un agent. Le juge n'est pas Dieu : il ne fait qu'attacher une sanction à un acte. *De intimis non curat Ecclesia*. Rien ne nous contraint au reste de croire qu'il n'y a pas d'injustice dans le monde, puisque la moralité ne peut être absolue. Tout ce qu'il faut rappeler, c'est que les

jugements, par lesquels un succès est dit juste ou injuste, sont souvent légers et que trop de gens ont tendance à prendre la pauvreté pour un mérite, la maladie pour un malheur, la faiblesse pour un droit. Le but d'une démocratie, c'est l'aristocratie qu'elle engendre. Le droit croît avec la puissance de création, cesse quand elle détruit. En suit-il qu'il faille condamner ceux qui échouent ? Oui, s'ils échouent. Le devoir n'est pas fait pour se dissiper dans le néant, mais pour engendrer l'être ; l'intention n'est pas un substitut de l'acte, elle le prépare et le mûrit en se mûrissant avec lui. Tout sacrifice qui se résout en gaspillage discrédite le sacrifice. Tout faux-semblant de moralité, qui ferait le mal, est pour l'immoralité une raison de persister dans l'immoralité.

C'est qu'en mettant *la moralité à la source du réel*, on s'interdit de la considérer comme un luxe, comme une sublimation, comme un jeu. En en faisant un art, ce ne sera pas pour réduire la moralité à l'art, au sens où l'art serait ce qui manque de sérieux, mais pour réduire l'art à la moralité, en tant que l'imagination préperceptive du concret en compose un aspect. Que la moralité défaille, c'est le néant qui gagne sur l'être ; toutes les consciences s'appauvrissent ; elles perdent, non seulement l'harmonie et la diversité de l'être qu'elles se sont donné, mais la puissance de le développer et bientôt de l'entretenir. La pensée tient du devoir une vocation inépuisable comme l'idée, comme le nombre, comme le temps, comme la finalité. La duplication de l'idée dans l'idée de l'idée, qui ne suffit pas à définir l'esprit, ouvre au moins devant lui une perspective sans borne ni mesure. Voilà le sens de la vie ; mais la vie ne peut se confondre avec son sens, la conscience avec la catégorie. La raison attend de la liberté qu'elle se fasse rationnelle, l'objet, du sujet qu'il le veuille. Au devoir qui ordonne de réaliser, par l'union de tout ce qu'il faut pour qu'une réalité soit, il n'y a que la réalisation qui soit adéquate. *La bonne volonté n'est pas la volonté de bien faire, c'est la volonté bien-faisante.*

Faudra-t-il donc condamner tous *les sacrifices inutiles* ? Sans doute, pour ce qu'il a persisté en eux d'irréflexion, de vanité, d'indifférence à l'accomplissement du devoir. Un soldat n'a pas pour mission de se faire tuer, ni même de tuer, il a pour mission de protéger ceux qu'il doit défendre ; et qui se fait tuer ou tue inutilement est suicide ou assassin. Comment n'y aurait-il pas des sacrifices superflus, puisque la moralité même ordonne que tout agent moral se considère lui-même comme insuffisamment moral ? Un inventeur scientifique n'épuise pas la moralité par son invention, s'il n'en présume les services qu'elle peut rendre, les maléfices que la passion peut en tirer. Ceux qui, sacrifiant le succès au sacrifice, diminuent le rendement d'un acte pour en accroître le coût, ne font qu'aggraver l'insuffisance idéale de toute création. Mais le même devoir, qui leur ordonnait de ne jamais refuser l'efficacité à leurs actes, exige de ceux qui prétendent les juger, de ne jamais en méconnaître les effets. Le sacrifice, qui peut n'avoir pas de vertu pratique, peut avoir une vertu religieuse. A la place de l'objet qu'il ne crée pas, il laisse les sentiments qu'il a créés par la contagion de son exemple ; et s'il vaut mieux, ici comme partout, obéir à la règle de polytélie, d'après laquelle toutes les fins doivent être conciliées, il n'en reste pas moins que la moralité ne peut, parmi toutes ses fins, s'en proposer de plus élevée que la création des sentiments, où elle puise son énergie. Y aurait-il enfin des sacrifices, qui n'aient ni valeur objective, ni valeur subjective pour les autres, ni valeur subjective pour celui qui les fait, ce seraient des folies volontaires. Il faut bien que le pardon soit fait pour quelque chose.

L'opposition du sacrifice et du succès prolonge au cœur de l'action morale la contradiction d'où elle est née. Toute notre vie se passe à hésiter entre l'attachement au prochain et l'ambition du lointain. Il y a des rêveurs passionnés, dont le désintéressement fait le désert autour d'eux, au profit prétendu d'un idéal irréalisable. Rien de plus dangereux que la formule que les maux de la culture seront guéris

par plus de culture, car on peut calquer sur elle toute une variété d'aphorismes, d'où il résultera que, quelques maux que l'application d'un principe entraîne, ils seront remplacés par le bien absolu, quand l'application de ce principe sera complète. Le malheur est que, par opposition à l'objectivisme qui exerce ici une influence funeste, aucun principe ne peut dans notre expérience s'appliquer complètement. C'est pourquoi la méthode de la moralité est opposée. Elle procède de la recherche d'un moindre bien à la recherche d'un plus grand, limite chaque risque, vérifie par des succès progressifs la moralité de ses entreprises, inspirée par un esprit de mesure qui compose l'esprit constructif et l'esprit critique. Comme elle développe progressivement ses moyens à proportion de l'expansion qu'elle poursuit, sa persévérance est assurée d'un succès, qui, pour être dans ses débuts plus lent, ira beaucoup plus loin qu'où la hardiesse d'une construction abstraite pourrait atteindre.

C'est à ce besoin de composer la disposition au sacrifice avec l'inquiétude du succès que contribue *la contradiction*, qui inspire notre civilisation, *entre le rationalisme et le christianisme*. Si le rationalisme est seul, il se pose ontologiquement. Il y a une nature systématique ; la nécessité nous enchaîne, mais elle nous porte ; et comme le déterminisme est l'unité d'être, le réel est vrai et bon. En même temps que la contradiction, disparaît la moralité. La science est faite avant que d'être commencée. — Que le christianisme ait profondément contribué à ramener la pensée occidentale de l'ontologie vers l'idéalisme, c'est-à-dire vers l'expérience de la conscience, les deux œuvres, si différentes, de Kant et de Biran âgés le vérifient. Le propre en effet du christianisme, c'est de ramener l'homme, par le dogme du péché originel et par l'examen de conscience, à la conscience de sa limitation. Il ne doit pas cesser de souffrir, puisqu'il n'est pas possible, à cause de l'infinité de la nature divine, que la contradiction entre ce qu'il est et ce qu'il doit être s'annule jamais. La prière, par laquelle il appelle la grâce, révèle à la fois sa volonté et l'impuissance de sa volonté.

Mais on conçoit que la conscience de cette impuissance risquerait d'engendrer le désespoir, si elle n'était pas compensée par la faveur d'un Dieu, non seulement bon, mais miséricordieux. Le christianisme oscille d'un manichéisme qui, sous la forme de l'enfer, maintient la perpétuité du mal, comme une limite à la puissance divine, à un quiétisme, qui coïncide avec l'optimisme rationnel par la croyance que rien ne peut être que bon dans un monde fait par Dieu. Cette oscillation reflète celle de l'idée du mal entre la contradiction et le néant.

Ni l'un ni l'autre des deux termes de cette contradiction ne doit être sacrifié. Pour attirer, il faut que le bien soit possible ; le mal nous repousserait pas, s'il ne nous menaçait. Le devoir de la conscience est de s'élever vers l'être. Elle en désespérerait, si le rationalisme ne reconnaissait les conditions de sa possibilité, qui en fondent l'idéalité et les moyens ; mais il faut que l'effort indispensable à sa réalisation soit soutenu par un élan, qui ne peut sortir que de la contradiction. La représentation de l'enfer, qui serait la conscience perpétuellement et sans profit divisée contre elle-même, est destinée à détourner la conscience du laisser-aller. Elle procède de ce sentiment, vérifié par l'expérience, que la guerre est un moindre danger pour les peuples que cette détente qui révèle l'affaiblissement du vouloir. Plus de peuples, plus de civilisations ont péri par la dénatalité et la paresse à produire que par la guerre ; et la peur reste le mobile le plus puissant, que l'espérance puisse tourner à ses fins. L'idée de l'enfer nous répugne ? Elle le doit ; mais quand on la nie moralement, ce n'est pas pour permettre une détente morale qui préparerait ou la guerre, dont l'enfer n'est que la limite, ou la chute régressive des consciences vers le néant, c'est pour concilier et créer. L'idée de la guerre perpétuelle n'apparaît à l'humanité que dans les périodes les plus sombres de son histoire. Si elle en détourne, qui s'en plaindra ?

Il faut en effet que nous passions maintenant à ce qui s'oppose au sacrifice. Celui-ci manifeste l'effort de la volonté

pour résoudre la contradiction. Mais il y faut un courage que le moi peut refuser. Le mal, qui ne consiste pas dans le néant, qui n'est rien et ne peut même être ce rien puisqu'il est inséparable de l'être, qui ne consiste pas non plus dans la contradiction, puisque celle-ci est faite pour promouvoir la conscience, *est le découragement par lequel le moi renonce à vouloir inventer*. La contradiction peut être un choc opératoire qui tue, au lieu d'être un vaccin qui provoque une réaction de salut. Le mal intellectuel, qui n'est pas l'erreur, mais l'abdication devant l'erreur, le mal physique, qui n'est pas la souffrance, mais le désespoir devant la souffrance, enveloppent le mal moral, qui est l'abdication de plus en plus complète du sujet devant l'objet. Paul Valéry observe que la lutte n'est plus entre ceux qui croient ceci et ceux qui croient cela ; mais entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas. Il n'en a jamais été autrement ; mais il faut ajouter qu'il y a des intensités et une variété de la croyance telles que le conflit entre ses degrés et ses modes a toujours alimenté l'effort de l'esprit. L'histoire sera, qu'elle le veuille ou non, l'histoire des luttes entre les consciences. Suivant la moralité que la volonté y met, elles se résolvent en décadence ou en progrès.

C'est à ce point qu'apparaît toute la difficulté de la morale. *Sa fonction propre est d'encourager*. Mais d'une part il faut qu'une conscience se trouve ou se mette en danger pour avoir besoin de courage, de l'autre il faut que ce péril ne la décourage pas. Pour une personne donnée dans une situation donnée, il y a une contradiction qui est la plus grave qu'elle puisse surmonter. Lui demande-t-on davantage ? On la tyrannise et on l'écrase. Lui demande-t-on moins ? Elle trahit le devoir et son bonheur. La difficulté de ce choix renvoie à l'autonomie de la conscience personnelle. Cette autonomie n'est pas seulement abstraite. Toute conscience est maîtresse de sa destinée et, pour sa part de celle du monde, s'il n'y a pas de chose en soi. Mais cette dignité universelle n'est que le fondement d'une dignité concrète, qui lui vient de son droit à choisir un devoir

approprié à sa nature et à sa taille. On peut reprendre le mot d'Auguste Comte que l'individu n'a que le droit de faire son devoir, pourvu qu'il soit bien entendu que faire le devoir ou l'inventer, c'est tout un, et que nul, sans lui refuser la vie même, ne peut le formuler et le faire à sa place. Dans ce choix, toute sa personnalité, par les tendances qui le lui conseillent, conspire avec la volonté, par l'ordre qu'elle leur impose. Si le moi affronte une contradiction grave et opportune, le bonheur le conduira au bien ; et comme il n'y a pas de contradiction grave, qui, de près ou de loin, n'intéresse l'universalité des consciences, en faisant le bien pour lui, il le fera pour tous. *La moralité est l'effort heureux*, à égale distance du surmenage, qui est le sacrifice inefficace, et de la bonne fortune, qui est le bien sans le mérite.

28. L'EFFORT MORAL. — Des deux éléments conceptuels qui se composent dans l'idée de moralité, celui qui en constitue psychologiquement l'âme est l'effort. Si, pour empêcher que l'effort ne soit une destruction, un gaspillage, la morale doit exiger qu'il engendre le succès, ce succès cesserait d'en être un, au cas où dans la mesure où le bien, auquel l'effort aboutit, serait donné au sujet indépendamment ou au delà de son mérite. On corromprait l'essence de la moralité en la confondant avec la chance, qui est le bien reçu d'autre chose que la volonté, ou la grâce, qui est le bien donné par autrui. Analyser l'effort, c'est chercher la nature du dynamisme volontaire.

Ce sera en effet la gloire de Biran d'avoir reconnu que le moi ne peut se trouver que dans l'effort ; et se trouver dans l'effort, c'est se trouver dans la contradiction. Mais d'abord il est vrai, comme le vérifient les observations et l'expérience de Ferrier, qu'il n'y a *objectivement* dans l'effort musculaire que des sensations afférentes. Comment en effet dans l'objet trouver autre chose que du réalisé ? Mais cette reconnaissance ne saisit pas le tout de l'effort, car une perception, quelle qu'elle soit, ne se serait pas distinguée pour nous de

l'effort pour percevoir, s'ils étaient indiscernables. En second lieu, comme James l'a montré, Biran a compliqué le problème en confondant l'effort musculaire et l'effort volitif ; il a, d'une part, pris l'accidentel et le consécutif pour l'essentiel et le primitif, en admettant que tout effort doit être musculaire, tandis que l'efficacité musculaire d'une représentation n'en est qu'une propriété dérivée et, en ce qui nous occupe ici, négligeable ; d'autre part, il a laissé échapper ce que son analyse aurait dû justement retenir, à savoir que l'effort en tant qu'éprouvé est l'appréhension ressentie par chacun de nous devant la menace d'un désagrément. Ce n'est pas l'intensité des contractions musculaires qui fait l'effort, pour reprendre les exemples de James ¹, de l'homme qui va s'asseoir dans le fauteuil du dentiste malgré l'appréhension de la douleur, de la jeune fille qui, malgré son désir de se marier, repousse péniblement l'idée d'un mauvais mariage, ou du prêtre qui affronte une crise de sa foi.

Aussi James cherche-t-il l'effort volitif, on peut dire en deçà de Biran, dans l'acte de maintenir une représentation ². Mais aurions-nous à maintenir une représentation, si les conditions qui nous la proposent n'entraient en lutte avec d'autres ? Le désagréable ne peut jamais être un objet sensible ou mental, car un objet, n'étant rien que de positif, ne peut être par lui-même désagréable, pas plus d'ailleurs que le néant, qui n'est rien. En outre, si l'effort ne consistait qu'à maintenir une représentation, il serait paradoxalement postérieur à son but. Il n'y aurait d'effort que conservatoire ; or, quand nous faisons effort pour conserver, ce n'est pas l'actuel que nous voulons, c'est la prolongation de l'actuel qui se trouve être, puisque nous devons l'obtenir, une création. — Il faut donc remonter plus haut encore que James et reconnaître que ce qui nous résiste, ce n'est pas un objet, un non-moi, comme le veut Biran, ce

1. W. James. *Le sentiment de l'effort* in *Critique philosophique*, 1880, II. p. 221.

2. *Id.*, p. 223.

n'est même pas une force hostile, qui tendrait à refouler une représentation, c'est ce néant répulsif de la contradiction, qui, en même temps, sort de la volonté d'union du moi et lui oppose l'impossibilité d'unir. Ce que nous voulons dans l'effort, ce n'est pas maintenir une représentation, c'est engendrer une représentation qui se maintienne ; ou plus profondément obtenir la paix de la conscience, sans l'acheter d'une dégradation. Lagneau a mieux vu¹ d'une part que la contradiction est au cœur de l'effort, d'autre part que celui-ci enveloppe une exigence rationnelle de l'être. Mais, ici comme partout, sa sensibilité assez brutale implique que le devoir ne peut être obéi que par la compression de la nature. La contradiction oppose pour lui « l'ordre des idées » et « l'ordre des faits », et l'ordre des faits doit être soumis à l'autre. Mais n'est-ce pas plus humain d'attendre de la raison qu'elle exige l'invention de l'harmonie que d'en faire l'ennemie de la sensibilité ? A cet espoir, l'analyse de la contradiction correspond. Dans toute contradiction, il y en a deux : celle des contradictoires, celle qui oppose les contradictoires au principe. Il est vrai que la première nous repousse, mais la seconde est la source d'un élan. La moralité consiste pour la volonté à chercher dans cet élan la puissance indispensable à l'analyse des contradictoires et à leur construction, qui changera l'effort en triomphe. Certes Lagneau exige, attend que la nature devienne « docile et maniable à la raison », bref que la contradiction le cède à l'unité ; mais on n'évite pas l'impression, après la familiarité avec la sensibilité de Lagneau, que l'unité est obtenue plutôt par le sacrifice d'un contradictoire à l'autre que par la résolution de la contradiction dans l'harmonie, où chacun des contradictoires, après ajustement, reçoit justice. L'inhibition l'emporte sur l'expansion ; l'idée est une barrière, non un principe générateur.

Si ce n'est pas fausser Lagneau, c'est le rapprocher de Biran. En exigeant que le moi saisisse son activité en corré-

1. Fragment du cours de J. Lagneau in Tisserand. *L'anthropologie de Maine de Biran*, p. 330, note 1.

lation avec la résistance d'un non-moi, Biran contraint le moi à un vis-à-vis sans rémission, qui fera de l'effort du moi un échec non renouvelé, non dépassé, mais entretenu. Comment Biran pouvait-il espérer qu'il atteindrait jamais à la foi pascalienne, dont il a de plus en plus, sous la pression des contradictions sociales et organiques, éprouvé le besoin ? Sans doute si l'expansion n'est pas une détente dans le vide, doit-elle trouver sur quoi travailler ; mais il faut aussi que la résistance opposée par son objet soit prête à se dissoudre sous la pression de la volonté. Elle l'est, si nous accédons, ne serait-ce que par degrés, à la conviction intellectuelle et affective. Il est donc préférable de remplacer le non-moi par la contradiction de deux termes, desquels nous pouvons alternativement dire et penser qu'ils sont miens ou non-miens. Quand j'appuie ma main droite sur ma main gauche, je décrète que la droite est mienne, la gauche non-mienne ; mais comme un transfuge qui passe à l'ennemi, je peux renverser l'ordre de mes décrets et de mes actions. Il en est de même toujours ; et, à tous les moyens que je m'approprie pour écarter ou dissoudre un obstacle, s'ajoute l'obstacle lui-même comme moyen de mon développement. L'effort moral ne s'emploie jamais contre quelque chose, mais en vue de quelque chose. Il ne détruit pas, il intègre ; il ne repousse pas, il améliore.

Ce que Biran a donc fait, c'est la psychologie de l'effort défaillant. L'effort qui ne croit pas en lui-même durcit l'objet, limite la conscience de tout ce qu'elle y met, se crée une chose par le décret qui lui sert à s'en expulser ; et si, par une persévérance où la loi morale se substitue à la conscience morale, l'effort continue de s'exercer contre une chose devant laquelle il va bientôt et malgré lui abdiquer, ce n'est plus qu'une souffrance sans espérance. Contre cette dégradation prononce l'expérience du succès. L'effort moral est éprouvé dans l'élan triomphant, par lequel les obstacles qui s'opposaient à lui sont entraînés dans un mouvement de conciliation qui les incorpore à l'action même. Quand un homme est heureux, tant qu'il l'est, la

nature entière est devenue son corps; et le corps, ce sont les lois qu'on ne sent pas, les soutiens qui ne se marchandent plus. Où est alors le non-moi ? Il est volatilisé. Il n'y a plus qu'un être pour la conscience, c'est la finalité à laquelle elle accède; ou plutôt, puisque la conscience qui la possède ne peut plus la distinguer d'elle-même, il n'y a plus que la conscience même, un moment identique à la Puissance créatrice de la conscience universelle.

Si donc il faut chercher dans l'effort, non une chose répugnante, mais une contradiction menaçante, la nature de l'effort d'abord échappera à toute psychologie « scientifique » qui ne cherche et ne peut chercher qu'à articuler des objets; elle ne se révélera qu'à une psychologie pure, soucieuse d'examiner la conscience dans ses crises. Celle-ci l'y retrouvera dans l'expérience de tout progrès de l'esprit quand celui-ci *est sollicité par deux directions divergentes*. Que la pensée se livre à l'une d'elles, elle ne pense plus; elle ne fait que prolonger une pensée antérieure. Qu'au contraire elle insiste où une antinomie profonde paraît la condamner, il y a espérance qu'elle crée. Nous allons le vérifier sommairement sur les deux mouvements classiques de l'esprit, l'analyse et la construction.

Nous analysons quand une ambiguïté nous presse d'analyser: c'est donc que nous espérons de l'analyse qu'elle nous donne l'unité d'identité, la loi, le concept comme type de relation ou de genre, l'un dans le plusieurs, en escomptant que cette unité médiatisera la construction des termes confondus dans l'ambiguïté. Nous chercherons par exemple à réduire l'événement insolent qui a démenti une loi. Mais quel paradoxe ! Réduire, c'est d'abord décomposer, émietter, éparpiller: plus l'analyse sera exigeante, plus elle disséminera, à travers l'espace sensible, les éléments perceptifs, à travers l'espace intellectuel, les vérités générales qui se composaient dans la vérité particulière, à travers le temps, les étapes de la construction scientifique. Que ce mouvement doive aboutir à une érudition dont l'esprit sera essentiellement empiriste, que ce soit d'ailleurs

un empirisme intellectuel ou sensible, c'est évident, puisque le résultat en sera une multiplicité de termes juxtaposés. Mais la multiplicité se voit, elle ne se comprend pas. L'analyse de qui nous attendions un principe d'intelligibilité aura trahi notre attente. — Il y a heureusement une autre analyse qui s'oppose à la précédente comme la science à l'érudition. C'est l'analyse systématique. Celle-ci d'abord est critique : entre toutes les relations qui se composent dans un objet donné, elle élimine toutes celles qu'elle appelle contingentes, parce qu'elle devine pour le découvrir un rapport profond qu'elle appelle l'essence. Morale par ce choix, elle le sera par sa fin. Elle compte reprendre tous ces rapports qu'elle aura écartés, pour les ramener à l'essence quand elle l'aura découverte. Bref elle morcelle en vue de l'unité, elle unifie en vue de la multiplicité, menacée d'échec aussi bien si elle isolait l'essence de son application ou si elle se livrait à la multiplicité. L'analyse n'est donc morale qu'à la condition de concilier dans sa recherche la tendance à disperser et la tendance à confondre, sans se livrer jamais à aucune des deux au dam de l'autre.

Il n'en est pas autrement du mouvement inverse et consécutif de construction. Une finalité sera d'autant plus haute que le nombre des éléments, non seulement compatibles, mais corrélatifs, sera plus grand. Une théorie est supérieure ou inférieure à une autre à raison du nombre de lois qu'elles construisent. Il en résulte qu'ici encore la multiplication de la matière s'oppose à l'unification par la forme. Au cours d'une recherche, un savant est sans cesse sollicité, soit par la tentation de discréditer les faits qui contredisent son hypothèse, soit par celle d'abandonner la théorie qu'il commence de former. *L'effort est dans ce travail d'ajustement mutuel par lequel la contradiction est à chaque instant avouée et résolue.* La découverte de la vérité n'est donnée qu'à la sincérité et au courage renouvelés. Promotrice de la recherche, la contradiction en est aussi motrice. Hamelin n'a pas eu tort de voir dans la pensée, ou plutôt dans le pensé, une union de contraires ; mais il n'y a de

volonté et de mérite dans la pensée qu'en ce que cette union de contraires résulte d'un effort, par lequel des contradictoires, termes ou directions, qui d'abord répugnent à l'union, y sont convertis.

Concluons. On trahira la nature de l'effort toutes les fois qu'on le réduira à la contemplation du réalisé, par exemple les contractions musculaires que l'effort antérieur a déjà produites dans mon corps, la représentation installée dans ma conscience psychologique, ou qu'on confondra le moi avec l'un des contradictoires. L'effort ne consiste ni à céder à la nature, ni à céder à la passion. La vision interne d'un muscle de mon bras avec son tonus momentané ne me donnera pas plus le sentiment de l'effort que la vue externe d'un ressort comprimé ou celle d'une chute. Celui qui peine et sue en grimpant sur un rocher n'est pas celui qui le regarde. — Mais ce qu'on peut alléguer en faveur de l'objectivisme, que d'ailleurs l'objet soit présenté comme ce qu'on accepte ou ce qu'on repousse, c'est que l'effort moral glisse à l'objectivisme, dès que la réflexion sur lui-même l'emporte sur son élan. Aussitôt que le sujet doute de la légitimité de son effort, le doute restitue la dualité des termes que l'effort tendait à unifier. L'indécision remplace la création. L'effort ne peut se connaître qu'en se détendant. Comme le bonheur, il exige la pudeur qui doit protéger l'intimité du moi. On n'en perçoit que les degrés inférieurs, il faut deviner le reste. Dieu ne se donne à une conscience particulière que dans une communion secrète.

CHAPITRE IV

L'ACTE MORAL

29. L'IMMORALITÉ. — Dans la conscience où rien ne se comprend que par opposition, d'abord de contradiction, puis de corrélation avec autre chose, un dynamisme doit se définir par son conflit avec un autre dynamisme. L'immoralité est la moralité vaincue, la moralité la tentation surmontée : cela confère à l'immoralité une certaine activité. Si en effet céder à la tentation était la passivité pure, elle ne tenterait pas, elle s'effectuerait. Pour être tenté, il faut à la fois désirer et répugner ; mais nous disons *céder* à la tentation parce que l'effort, fait pour vaincre la répugnance, est moindre que l'effort qu'il aurait fallu faire pour vaincre le désir ; et comme on ne peut obtenir sans invention que le plus faible l'emporte sur le plus fort, il manque à la suprématie de la tentation, la création qui est l'essence de la moralité. — Cela ne fait pas qu'il n'y ait dans l'immoralité quelque moralité. En deux sens : objectivement d'abord, en ce que l'être qu'elle obtient, s'il est inférieur à celui que la moralité dans les mêmes conditions obtiendrait, n'est pas rien ; subjectivement surtout, en ce qu'elle commence comme la moralité. — Ainsi en premier lieu, le tigre est moral d'être carnassier, puisqu'à cet étage de la moralité où se trouve l'animal, l'instinct de conservation ne se combine encore avec aucun devoir supérieur. Le crime est une utopie rétrospective, il est déplacé ; cela ne fait pas qu'il ne puisse envelopper du courage et de l'intelligence. Des « joyeux » ont fait d'héroïques soldats. Que gagnerait la moralité à s'exclure de l'immoralité ? Rien ne se fait de

positif que par elle. Où quelque chose se pose, elle peut revendiquer un avoir. — En outre, il faut bien que l'immoralité ne soit que de la moralité subitement pervertie, comme l'erreur une logique égarée, la débauche une vertu déviée, l'orgueil une aptitude qui s'exagère. Car il ne peut y avoir de mal moral que par la conscience du bien ; et pour s'estomper à mesure que la passion l'emporte, comme il s'élucide au cours d'une invention, le devoir doit y être. Là il est défaillant, comme ces impressions en train de s'affaiblir qui nous donnent le passé dans le présent ; ici il s'actualise, comme ces événements où nous sentons monter l'avenir. Mais nous n'atteignons pas plus à ce terme de l'inconscience morale, où il ne serait pas encore requis, qu'à ce terme de la vertu sans obligation ni sanction, où il ne le serait plus. Immoralité et moralité sont unies dans le monde comme des sœurs ennemies, dont l'une crée, l'autre détruit.

Nous pouvons donc, pour déterminer le caractère constitutif de l'acte moral, commencer *e contrario* par l'examen de l'immoralité qui, si elle lui est comparable en ce qu'elle contient d'identique avec elle, doit s'opposer à elle en nature, comme elle s'oppose à elle par le nom. *L'immoralité, active comme la moralité en ce qu'elle commence d'affronter une contradiction, est immorale en ce qu'elle l'aborde pour s'en débarrasser sans la résoudre.* C'est une gestation brusquée par un avortement. Autant il y a de manières d'éliminer de la conscience claire une contradiction en la laissant irrésolue, autant il y a de formes de l'immoralité. Rien ne peut être plus utile à l'éducation morale que de les reconnaître et de les signaler ; car s'il est propre à tout acte moral d'être une invention, on ne pourra jamais pousser la définition de la moralité jusqu'à la détermination préventive de ce que sera tel acte moral ; et la meilleure manière de le préparer sera de dire qu'il n'est pas ceci, ni cela, ni encore cela, comme Ramsay a d'abord pensé de l'argon qu'il n'était pas l'azote. De ces manières de manquer la moralité, nous allons indiquer quelques-unes, sans pré-

tendre en épuiser la liste, puisqu'on pourrait définir la conscience ce qui ne contient rien de pur ni de complet.

1^o *La confusion.* — Il y a une manière générale d'écarter une contradiction qui est *de la noyer dans un océan de confusion*, où elle perd cette détermination qui lui permet de s'imposer à la conscience. A sa façon, une contradiction est claire, elle exprime à la pensée la nature de la pensée, puisque ses termes résultent d'une construction qui les pose et d'une analyse qui les distingue. Que la pensée y achoppe, cela ne fait pas qu'elle ne se la soit donnée. Cela ne va pas sans une intention de clarté. On le vérifie autant qu'on veut dans les débats scientifiques. L'option morale les sous-tend tous. Toute théorie scientifique consiste à *fixer certains termes*, principes, lois ou faits, qu'on ne mettra pas en question jusqu'à un nouveau décret, pour que la contradiction jaillisse entre eux. L'expérience de Michelson ne pose un problème qu'à raison du jugement de valeur qui fait estimer l'expérimentateur Michelson ; identiquement de même que nous espérons tirer d'un poème difficile une impression nouvelle, à raison de la confiance que nous prêtons au poète. La science oppose des confiances dans des hommes, à des confiances dans des idées, en espérant qu'elles seront trahies quelquefois. Mais si toute contradiction naît d'options, rien de plus aisé que de retourner les options contre la contradiction. Il n'y a donc pas de moralité intellectuelle ou pratique sans de la raideur. Celui qui est prêt à consentir à tout, ne fera rien. C'est pourquoi sans doute, s'il est bon d'assouplir l'esprit et particulièrement l'esprit scientifique par une réflexion critique, qui lui révèle ce qu'il met d'arbitraire dans ses constructions en y apportant son libre arbitre, il ne le serait pas de pousser cet assouplissement jusqu'au point où l'idée de vérité objective s'y fondrait. *L'aveuglement*, pourvu qu'il soit volontaire et bienfaisant, est défendable jusqu'à un certain point. L'idéalisme constructif et l'idéalisme critique sont faits pour se battre et non pour se supprimer.

2^o *La partialité.* — Supprimer l'un de ces contradictoires au profit apparent et au détriment réel de l'autre serait employer cette deuxième façon d'escamoter la contradiction qui consiste, une fois que la contradiction définie a été acceptée par le moi, à *adhérer à un terme en oubliant l'autre*. La contradiction disparaît par l'éloignement d'un des contradictoires. L'azote atmosphérique était impur ; mais cette impureté pouvait être une raison de manquer la découverte de l'argon, si l'on faisait de l'impureté une raison de l'écarter, tandis qu'elle a assuré le succès de Rayleigh et de Ramsay de ce qu'ils ont voulu la déterminer. Ambiguïté de l'impur, qui peut être la somme d'une pureté et de rien que de négligeable ou la somme d'une pureté connue et d'une pureté inconnue. Eussent-ils éliminé l'azote atmosphérique comme un mélange sans intérêt, le problème s'évanouissait et l'invention de l'argon avortait. C'est ce qui arrive en philosophie, quand le philosophe oublie que tout concept, ne pouvant à cause de son abstraction exprimer jamais qu'un aspect du réel, une direction de la conscience, doit, pour que la réalité soit serrée de plus près se composer avec tous ceux qui lui sont d'abord contradictoires. Toute réflexion philosophique part d'une antinomie. Il est tentant de la résoudre par l'expulsion d'un des termes antinomiques, comme si l'oubli pouvait être plus que le refoulement ou l'altération du terme oublié, pouvait être sa suppression. Mais l'antinomie elle-même n'est que l'expression disjonctive d'une ambiguïté, d'un « louche » de conscience, que la volonté a diffracté dans une contradiction abstraite pour éveiller la réflexion métaphysique ; et si le jugement disjonctif, qui l'exprime pour la conscience analytique, n'était que la raison d'une option suppressive, ce serait au détriment de la vérité. Il ne pourrait en résulter que la consolidation d'une scolastique, qui est la mort de la pensée philosophique, puisque une philosophie, qui ne s'accompagne pas du soupçon qu'elle enveloppe des contradictions masquées et laisse du réel en dehors d'elle, méconnaît le devoir intellectuel. Toute pensée

vraie se bat contre la vérité ; on la trahit quand on s'y repose.

Puisque rien ne doit être vrai de la philosophie que cela ne soit vrai de la conscience en général, il en résulte que l'adhésion à une doctrine, à un parti, à un groupe social, à tout ce qui s'oppose comme objectif à la mobilité contradictoire d'une personne intime, sera détestable, quand elle consistera dans ce parti pris d'en chercher les avantages sans en chercher les insuffisances. Aucune foi n'est faite pour qu'on n'en tire rien que de la jouissance et de l'orgueil ; mais pour qu'on souffre de ce qui la dément, la menace, la limite. Tout principe prétend à l'universalité ; mais il faut qu'il n'y atteigne pas pour être fécond. De son impuissance résulte le devoir de ceux qui le défendent ; s'ils y désobéissent, le principe se discrédite par leur inertie, s'ils y obéissent, son impuissance engendre leur puissance. L'Église catholique n'est pas, en fait, universelle, le socialisme n'est pas, en fait, le groupement de tous les membres de la société. Que des catholiques ou des socialistes se séparent, par un défaut d'amour, des autres hommes, ils font de leur religion ou de leur parti une secte, qui défend des intérêts particuliers, ceux de certains sentiments ou ceux des ouvriers industriels, contre d'autres intérêts particuliers, au lieu d'en inventer l'harmonie. Le mot de l'Évangile : « un verre d'eau donné en mon nom » a une ambiguïté redoutable pour la moralité. Qui l'entendrait en ce sens qu'un acte moral perd sa moralité, s'il n'est pas fait par un membre d'un groupe dénommé d'après son fondateur, confondrait l'esprit moral et l'esprit sectaire. S'il signifie au contraire qu'un acte n'est moral qu'à la condition d'être inspiré par l'intention d'avancer le règne de Dieu, et non par une vue exclusive d'utilité particulière, il exprime la nature même de la moralité. Le difficile est que, à remplacer l'ambiguïté par un dilemme, on ne résout pas le problème qu'elle pose. Car d'une part à cause de la limitation de toute conscience humaine, on ne peut servir l'intérêt général des consciences qu'en servant l'intérêt particulier

de quelques-unes d'entre elles : le père doit être égoïste pour sa famille, un gouvernement pour sa nation ; et s'il est vrai que le service de l'intérêt particulier de certaines personnes n'entraîne pas nécessairement le sacrifice d'autres intérêts, on l'ignore toujours, puisqu'aucune conscience ne peut mesurer toutes les conséquences de ses actes. D'autre part, si l'on veut, pour lui garder sa pureté, vider le service de Dieu de tous les intérêts privés, on aboutit à refuser son secours aux consciences que leur limitation rend les plus faibles ; et au nom du bien, à faire le mal. Il sera donc assez rare qu'on puisse concilier la partialité, qui appartient à tout individu distinct des autres, du fait seul de cette distinction, avec l'universalité concrète visée par le devoir. Ces heureuses fortunes, qui ne peuvent être méritées que par une scrupuleuse recherche, feront la moralité.

Il n'en est pas autrement de l'ambiguïté kantienne entre l'impératif catégorique et les impératifs hypothétiques. Impossible de faire du devoir le moyen d'autre chose que de soi ; impossible aussi de laisser le devoir sans le contenu qu'il ne peut recevoir que d'impératifs hypothétiques. Réduire l'acte moral à son principe serait tourner le dos à l'inspiration qui s'élève du devoir ; l'élever à ce point de richesse, qu'il épuiserait l'infinité de puissance propre à la conscience, serait déborder à l'infini tous les actes de notre moralité finie. Notre conscience n'est, ni une idée, ni la conscience divine. La moralité se porte le plus haut possible, mais ne sort pas de l'entre-deux. Un acte moral est encore une passion ; mais plus complexe et plus efficace. Elle obéit à l'impératif catégorique de concentrer le plus possible d'impératifs hypothétiques dans un acte. S'il arrive que sa partialité coïncide avec ce que déciderait une conscience, à laquelle rien ne puisse échapper, ni des données de l'action, ni de ses conséquences éventuelles, cette coïncidence est la moralité même ; mais celle-ci ne peut être rapportée à la conscience subordonnée, qui l'a obtenue, que si elle résulte de son effort et de son invention.

Il n'y a pas de chance que cette partialité supérieure soit

atteinte par quelqu'un qui se contenterait de la partialité inférieure, suivant laquelle *un parti pris dispenserait ultérieurement de prendre parti*. Il ne faut pas élever la moralité si haut qu'on en fasse un rêve ; mais il ne faut pas non plus l'abaisser si bas qu'on en fasse une scolastique, un mécanisme, un rabâchage, une routine. Il faut que la conscience ressuscite à chaque instant. — C'est encore la contradiction, qui permet seule de distinguer l'instruction de l'éducation. En transmettant des moyens d'action, l'instruction monte des habitudes. Elle risque toujours que l'exercice de ces habitudes ne se substitue à l'effort d'analyse et de construction que toute invention enveloppe. L'éducation, dont la méthode est l'histoire rendue à sa fonction morale, est faite pour inquiéter la conscience à laquelle l'instruction a été transmise, en la faisant sympathiser avec les contradictions, d'où d'autres inventeurs ont tiré leurs œuvres. Elle crée une contagion de contradiction, semblable à ce besoin d'émotion qu'une conscience particulière éveille en elle-même, pour y puiser dans l'émotion une nouvelle puissance.

La meilleure éducation est celle qu'on fait sur soi : elle se confond avec la moralité. C'est pour ne pas y manquer que l'idéaliste, même le plus convaincu, doit se méfier de la solution générale de droit que lui assure sa doctrine, de peur qu'elle ne le dispense de chercher en fait les solutions particulières qui restent à trouver. Tout homme demande à une spécialité le droit de s'éviter la peine des autres, si du moins il n'entretient pas en lui le sentiment de l'insuffisance de toute spécialité. L'esprit philosophique naît, de même, du sentiment de l'insuffisance de toute philosophie. Il n'en suit pas qu'il faille, en cédant à ce sentiment, en faire une passion, pas plus qu'en cédant à l'attachement pour un système, en faire une scolastique. La méfiance envers la construction n'est pas moralement faite pour décourager de la construction, mais pour la promouvoir. La rationalisme n'a jamais progressé que par les objections qui l'ont menacé ; mais fidèle au devoir qui est son essence, il les épuiserait de leur

valeur morale en y cédant. Entre l'idéalisme vaincu, qui est le réalisme, et l'idéalisme triomphant, qui laisserait le réel en dehors de lui au moment où il prétendrait se l'avoir assimilé, il y a place pour un idéalisme moral, qui ne se définit comme doctrine, que pour s'épanouir en méthodes et en actions créatrices.

On exprimerait la même conclusion en disant que l'immoralité, c'est de fuir la crainte. Il y a un courage qui consiste à surmonter la peur, il y en a un plus profond qui consiste à la provoquer en soi. *La peur de la peur est un aveuglement, cette fois périlleux, par lequel on se maintient dans une structure en refoulant dans la subconscience le contradictoire qui la menace.* C'est elle qui produit l'optimisme séparé, et en prépare les déceptions ; s'il y a une fonction de la religion qui en fasse le prix éminent, c'est de nous préparer à pressentir une crise et à l'affronter, en nous présentant les catastrophes comme l'événement ordinaire de la vie, le désordre comme le résultat de notre imperfection, l'anormal comme le normal. Que s'il en résulte quelquefois que des croyants éprouvent une joie terrible, devant les malheurs individuels ou sociaux qui vérifient leur pessimisme, comme Joseph de Maistre devant le bourreau et la guerre, et que cette joie nous indigne, cela ne prouve pas que nous devons nier l'opposition des contradictoires, mais seulement que la pensée, identique à la moralité, se sent le devoir de la dominer par les ressources et l'effort d'un élan créateur. Il faut à la fois que nous aimions et détestions la contradiction.

3^o *Le caprice.* — L'immoralité ne change pas de caractère, quand, au lieu d'adhérer à l'un des contradictoires par un attachement qui ne se critique plus, *elle promène alternativement son adhésion d'un terme à l'autre.* Cette oscillation est le caprice. Que la psychologie déterministe ait souvent présenté la délibération comme un balancement dans lequel l'esprit passerait d'un parti à l'autre, cette description conviendrait à ce qu'il faudrait appeler une délibération immorale, si ce n'était précisément l'absence de délibéra-

tion. Le déterminisme se vérifie par ses descriptions de l'action, parce qu'il la décrit toujours telle qu'elle se produit quand la volonté y manque. Ce qui fait le vouloir, c'est l'acte synthétique du moi; et il n'y a, à proprement parler, de délibération que la délibération voulue, dans laquelle le passage d'un parti à l'autre les altère progressivement, pour les ajuster dans un acte, où tous deux conviennent à en produire un troisième. Le caprice est immoral parce qu'il ne construit pas. C'est un consentement du moi au triomphe de la contradiction, puisque le capricieux se condamne à détruire d'une main ce qu'il a fait de l'autre; et que cette incohérence ne peut aller sans que l'objet, dont pendant ce temps le moi se détourne, ne commence à se dégrader. Par le caprice, le moi renonce à être puisqu'il ne peut être qu'en liant les phénomènes et qu'il ne le fait pas. Pour qu'une liaison se fasse, il faut un principe d'unité et une pluralité de termes; et le besoin de liaison naît de l'impossibilité provisoire d'unir les termes dans la forme, puisque la liaison ne serait pas à faire si la forme et son contenu s'attiraient sans obstacle. Le moi peut échouer devant cette contradiction par un attachement passionnel pour la forme, comme nous venons de le voir; dans le caprice ce sont les termes qui s'imposent alternativement à lui sans qu'il en tente l'analyse qui doit mener à leur construction.

4^o *Le désespoir.* — La partialité et le caprice ont ce caractère commun que la contradiction, qui était liquéfiée par la confusion, est considérée dans la détermination de ses termes, mais que, ses éléments une fois disjoints les uns des autres, sa solution n'est plus possible parce qu'elle s'évanouit. La forme opposée d'immoralité consiste à avouer la contradiction, mais *en l'érigeant en absolu* de sorte que, de la raison d'entreprendre une recherche, le moi fait une raison de la déclarer vaine. Il est toujours possible qu'une tentative d'invention soit interrompue par le découragement. Faut-il encore avoir tenté! Le pessimisme absolu condamne

toute tentative dès le principe. La forme intellectuelle du pessimisme est le scepticisme ; mais il va de soi qu'il n'y a pas de moralité des doctrines, mais seulement des personnes. Ce qui sera blâmable, ce ne sera donc pas le scepticisme, mais l'usage que le sceptique en fera. Tout scepticisme relatif est un dogmatisme qui revendique en faveur d'un principe ou d'un fait méconnu. S'il inaugure la recherche d'une construction plus compréhensive, il ne fait qu'obéir au devoir intellectuel. Comme méthode, il contredit utilement la méthode du dogmatisme. Mais il ne peut servir de méthode qu'à la condition de s'être préalablement défini comme doctrine. Comment donc condamnerions-nous le scepticisme doctrinal ? Le fait qui constitue l'unique argument du scepticisme, puisque tout argument de droit lui est interdit, à savoir la contradiction des opinions et des expériences humaines, est précisément celui dont la recherche morale part. Mais si la contradiction ne peut se comprendre que par une exigence d'unité, à laquelle l'esprit doit chercher déjà à donner satisfaction pour que les contradictoires s'opposent en lui, le sceptique, qui fait de toute contradiction une raison de condamner la recherche, trahit le devoir et lui-même. Toute contradiction appelle sa solution et ne peut l'obtenir. Plus l'intérêt que détermine le devoir est impérieux, plus le moi souffrira de son exigence déçue. Aussi un homme n'est sceptique qu'où ses intérêts sont faibles. Il se trompe de vocation. Beaucoup de gens nient l'existence de Dieu parce qu'ils ont manqué un train.

5° *La perversité.* — Quand le moi ne se contente pas d'avouer la contradiction en la prétendant insoluble, mais qu'il renverse la finalité en faisant d'elle sa fin, qu'il la rend plus profonde ou plus urgente à seule fin d'en multiplier et d'en aggraver la souffrance, l'immoralité devient la perversité même. Comme il faut bien, puisque la volonté ne peut aspirer qu'au bien, que cette perversité ne soit pas absolue, le méchant trouve dans le mal qu'il inflige, au besoin à lui-même, et dans l'acte par lequel il l'inflige, un

surcroît de pouvoir et la jouissance de son exercice ; mais quand le besoin d'émotion, sous chacune des formes que nous avons sommairement reconnues, déborde, par les souffrances et la destruction qu'il cause ou qu'il laisse se faire, ce peu de bien égoïste, momentané et superficiel, qu'il produit, il se confond avec la cruauté. Il y a aussi une cruauté éducative et intellectuelle qui, pour être moins émouvante parce que ses effets n'en sont pas immédiatement visibles, n'en est que plus redoutable, parce qu'elle empoisonne la confiance intellectuelle dans son principe même, c'est celle qui, au lieu de montrer dans les échecs du savoir les sources de son progrès, ne s'en servirait que pour meurtrir et anémier l'amour de la vérité, modèle abstrait du bien.

6° *L'indifférence.* — La haine a pour idéal une destruction ; mais c'est encore un idéal. L'agressivité a en commun avec la générosité d'être un élan ; même un élan passionnel ne peut se comprendre sans quelque fin qui, pour inférieure, superficielle ou exclusive qu'elle soit, lui prête sa rationalité. Plus grave sans doute que la méchanceté est l'indifférence morale, qui consiste à la fois à distendre la contradiction et à abaisser l'idéal. Elle ne provoque pas cette répulsion et ces mouvements violents de conscience, qui font l'identité relative de la méchanceté et du besoin d'émotion. Elle livre insensiblement la conscience à l'objet et à sa caducité. Des accidents, elle élimine la menace qu'ils contiennent toujours, de sorte qu'ils ne soient plus que des faits passés et bientôt oubliés ; elle supprime les arrêts, en exténuant le besoin de l'infini ; elle volatilise les conflits, en sacrifiant le devoir au caprice. Si le devoir de la religion est de passionner les débats qui se proposent à nous, pour que le moi s'intéresse à leur solution, toute crise religieuse devra se trahir par une mollesse envahissante à vivre et à faire vivre. Le remplacement progressif de la puissance d'invention par la recherche de la jouissance, comme si la jouissance qui ne sanctionne pas une création nouvelle n'était pas condamnée à s'évanouir, s'exprime socialement par la dénatalité.

On peut systématiser ces analyses. L'immoralité est l'impuissance bénévole. Le sentiment de cette impuissance est né en quelqu'un par l'acte du moi, commençant à être moral, qui s'est proposé, en face l'un de l'autre, une contradiction et le devoir ; mais il n'a pris conscience de son impuissance que pour y consentir, et il a abdiqué devant la nature, l'habitude, l'abstraction, la passion ou le rêve. Comme le propre de tout objet que la volonté déserte peu à peu est de s'user, le moi ne pourra qu'être entraîné dans sa déchéance.

30. CONTRADICTION ET CONSTRUCTION. — S'il est vrai que l'immoralité consiste à esquiver la solution d'une contradiction, la moralité ne peut consister dans autre chose que dans l'acte d'en inventer la solution. De la contradiction même, sort une tendance, qui reçoit du devoir d'unifier une fin déjà connue en ce qu'elle est unité et convient à la contradiction qui la requiert. Il ne lui manque que sa matière ; mais ce manque est tout, puisque sans elle, la fin n'est que l'idée de la fin. En tant que cette matière n'est pas intégrée à l'unité de la fin, la fin n'est pas, devra être créée : *la moralité est invention*. En tant que telle, elle ajoute au réalisé, enrichit l'être, fait l'être nouveau. — Cela suppose que l'inventé ne se juxtapose pas à ce qui existait déjà comme de l'extérieur à de l'antérieur. L'invention ne peut pas être *que* nouvelle. L'histoire des actions de l'esprit ne serait qu'une succession discontinue, où le devoir serait démenti sans rémission puisqu'il ordonne d'unir. Mais *que pourrait être une pensée uniquement discontinue ?* Il faut donc que la moralité, quand elle organise une synthèse nouvelle, emprunte à la nature, au réalisé, où le passé a condensé son œuvre propre, les conditions susceptibles de devenir les éléments de cette synthèse. L'invention est par la découverte, la découverte pour l'invention.

L'analyse. — Pour obtenir ces conditions, la conscience est obligée à une double analyse. Mais tout de suite il faut souligner que cette analyse, si elle ne doit pas être une ré-

flexion stérile, est inséparable d'une intention heuristique, à portée, il est vrai, plus ou moins prochaine. — En premier lieu, cette analyse porte sur les contradictoires. Elle doit en effet, pour que leur construction devienne possible, dissiper la confusion qui les corrompt, refaire au moins l'un d'eux, distinguer les lois qui s'intriquent dans chacun, discerner celles dont l'application est opportune, et celles qui s'y égarent, bref critiquer. Mais dans la conscience une, l'isolement, soit de deux termes, soit de leurs parties, est inséparable de l'isolement qui les sépare du reste de l'objet. C'est tout un de couper un être en deux et de trancher les relations, par lesquelles le reste du monde le soutenait dans l'existence : l'analyse de l'eau supprime ses relations avec les autres choses, qui étaient ses propriétés. L'analyse des contradictoires ne peut donc se faire sans qu'une autre analyse cherche, dans leur milieu, ce qu'il faudra pour compléter le résidu extrait et retenu par l'analyse des termes. Sa principale tâche sera de fournir le moyen terme, ou si toute construction concrète est complexe, les moyens, sans lesquels les contradictoires ne pourraient être unis. Le résultat de ces analyses sera un ensemble *sporadique* d'objets et d'idées, attirés de la subconscience dans la conscience claire, incapables encore de s'ajuster les uns aux autres, et dont la juxtaposition désordonnée dans l'esprit du chercheur lui serait incompréhensible, si la contradiction qui a promu cet effort ne se survivait à elle-même dans la tendance vers sa solution.

La construction. — Si, pour laisser à ce schéma sa simplicité, on néglige tout ce qu'il se mêle dans ce travail de contingence, d'échecs, de tâtonnements, de rechutes, bref d'affectivité, la découverte le cède progressivement à la construction, sans qu'on puisse marquer où l'une fait place à l'autre ; car l'analyse altère en le purifiant ce qu'elle isole, la synthèse aussi en concentrant sur l'élément, qu'elle en a reçu, le retentissement de ceux avec lesquels elle le compose. On déformerait la nature de l'opération constructive, si on l'entendait comme une nécessité qui se substituerait

à la volonté. Quand on croit le vérifier, c'est qu'on substitue, par une abstraction inconsciente, au mouvement de conscience qui crée un acte singulier, toujours psychologique, un déterminisme partiel, qu'il enveloppe comme sa condition objective, et auquel on donne le même nom, comme si l'un était complètement identique à l'autre, comme si un assassinat se réduisait à la loi de balistique qui a fait sortir la balle du revolver. Cette condition objective, par exemple les lois de la synthèse de l'eau dans l'expérience historique, qui produit, par le désir d'un chimiste, telle eau à telle fin, n'exprime que la persistance du passé dans le présent ; mais précisément il n'y persiste que pour y être débordé. La valeur du mécanisme, c'est qu'il définit la méthode d'une recherche qui ne peut en être une, qu'en ce qu'elle déborde le mécanisme. La parfaite habitude serait telle que la conscience n'en pourrait rien atteindre du tout. Quelque mécanisme que l'esprit utilise, il ne peut se passer pour être, pour se situer dans une action, relier cette action au monde, de l'attention du moi, de son contrôle, de ses retouches, du soin par lequel celui-ci l'ajuste à un ordre en formation, non à ce qui est, mais à ce qui doit être. Pour éviter qu'on ne réduise ce procès d'organisation, soit à la constatation d'un fait, soit à une déduction où la nécessité remplacerait l'esprit, soit à l'exercice d'habitudes, soit à une inspiration affective qui dispenserait de réflexion, soit à un mécanisme organique, soit à je ne sais quelle transcendance sociale dont le sujet ne serait que le témoin, nous lui réserverons le terme de *convection*.

La convection est d'abord, pour franciser un mot anglais, une collocation, qui concentre au foyer du moi une multiplicité toujours riche de termes, épars à travers le passé et l'espace. La synthèse n'en sera que l'achèvement. La condition principale de la convection est le corps, qui, d'une part, tient de manière permanente à la disposition du sujet des réserves d'énergie et des associations successivement créées, de l'autre, lui offre, par les sens, la connaissance indispensable de beaucoup d'événements plus ou moins récents. Si

l'on ne peut séparer chacun de ces termes de toutes les conditions indispensables à leur actualisation, c'est l'univers entier, qui vient comparaître devant le sujet pour recevoir son empire. — Mais cette comparaison n'est pas qu'une collocation. Chacune des étapes de la convection s'accompagne d'un renouveau d'analyses, par lequel le moi adapte chacun des éléments sensibles et intellectuels à ceux avec lesquels il doit s'ajuster pour former le tout. Toute inadap-
tation est ressentie par le moi comme une contradiction nouvelle, qui exige sa solution partielle ; mais aussitôt toute solution partielle crée un plaisir, qui avertit le moi de ce succès, et lui promet la satisfaction relativement totale qu'il attend de l'invention entreprise. Ni la continuité, ni la discontinuité ne peuvent s'attribuer, à part l'une de l'autre, à ce progrès, qui ne méritera ce nom qu'en aboutissant à l'œuvre. Des répulsions et des affinités s'opposent et se compensent, pour provoquer et aider la conscience, passive et bénéficiaire où l'œuvre se fait par la vertu des lois, active et méritoire où quelque contradiction l'oblige à réfléchir et à imaginer, toujours supérieure à ses échec et à ses succès par l'unité d'aperception qu'elle leur impose.

La finalité. — Ce travail de convection est inspiré par l'aspiration vers la fin. Si la valeur de cette notion est de notre temps si souvent méconnue, c'est que le penchant de l'esprit à substituer aux contradictions, qui font la réalité de ses mouvements, la considération des termes, qui en sont les moyens ou la fin, l'entraîne à fixer cette notion, soit dans un être achevé, soit dans une direction se substituant à l'invention. Dans le premier cas, la finalité est le monde ; dans le second une idée se faisant son objet. Ni l'un ni l'autre ne correspondent à l'expérience morale, qui ne peut être que si le sujet y intervient et librement, ce qui ne fait qu'un. La finalité objective appartiendra à l'être que la moralité créera, mais elle manquait à son principe, car celle que la nature possédait avant lui était, par rapport à lui, une finalité de permission, non de causation ; une finalité

à déterminer, non déterminante. Quant à la finalité intentionnelle que possède la conscience morale, elle ne peut être réduite à la finalité d'une intention, où l'être serait parfaitement défini avant d'être inventé, ce qui est impossible. Aucune intention, surtout le devoir sous sa forme la plus abstraite, n'est en nous adéquate à sa fin, et l'action n'est réelle que par cette inadéquation. L'invention de la fin doit commencer par l'invention de l'intention, et elle devra la compléter. Nous ne savons ce que nous voulons faire qu'au moment où nous l'achevons. L'œuvre rentrera dans l'extension de l'intention, mais elle y ajoutera et par suite s'y ajoutera.

Ces précautions prises pour éviter que la finalité ne soit stérilisée, il reste que la morale doit maintenir la foi dans la réalité de la finalité. Le mécanisme pèche par excès ou par défaut. Car, ou il implique que l'exercice des lois causales se fait dans un monde qui est un système cohérent et dont les positions successives ne sont que des états qui n'y ajoutent rien, et il se donne la finalité objective à son terme ; ou il admet, comme l'a pensé Lachelier, que le jeu exclusif de la causalité n'engendrerait qu'un chaos, et l'on ne comprend plus que la vérité et le bien y aient un sens. Dans les deux cas, devant le bien ou devant le mal, la moralité disparaît. Mais l'expérience morale, où nous devons, à cause de son universalité concrète, chercher la révélation métaphysique, détourne de l'anéantir dans l'échec absolu ou dans la perfection totale. Il n'existe pour nous, ni un tout, ni un rien de la finalité, et *partout nous en trouvons assez pour ne pouvoir la nier, trop peu pour que nous n'ayons pas à la chercher et la créer*. Quiconque a dissipé une contradiction sait qu'il y a quelque vérité ; quiconque a guéri une souffrance sait qu'il y a quelque bien. A l'une et à l'autre, l'esprit, à raison de sa moralité, parvient médiatement par une analyse, psychologiquement par une convection, où la certitude, la possession, la jouissance naît par la convergence de vingt raisons concourantes, intellectuelles, empiriques, affectives. Seule la finalité peut en permettre le concours ; et comme il

ne peut y avoir de finalité partielle que par la permission du reste des choses, c'est la nature même qui exprime, par chaque convection, une vocation de finalité.

Pourquoi la science et l'épistémologie tendent-elles à la méconnaître ? — Il est aussi facile à la science et à l'épistémologie, inductive et rétrospective comme elle, de méconnaître la finalité dans les objets et les opérations qu'elles analysent, qu'il y est aisé au savant, qui décompose le contenu de sa conscience, de méconnaître la personnalité. L'analyse est toujours *a posteriori*, c'est la constatation d'un élément perceptif, affectif, ou abstrait. Elle ne peut le constater que réalisé, elle se retourne sur lui. Dans les mouvements concrets de l'esprit qui la contiennent à titre d'opération élémentaire, elle ne discerne que des parties, faits ou lois, et, comme Fabrice à Waterloo, ignore l'événement total auquel elle participe. — En outre, quand l'analyse devient systématique, comme elle le doit pour être scientifique ou épistémologique, il devient facile de confondre *l'identité abstraite de la loi*, que la comparaison dégage de la ressemblance des phénomènes, avec *l'identité concrète*, qui est le tout *du système* constitué par chacun d'eux, et au-dessus d'eux, par le moi qui les découvre en soi. Il suffit, pour être condamné à cette confusion, de préférer l'attitude uniquement spéculaire, qui consiste à constater, puisque l'identité abstraite est le but du savoir, en tant qu'il se retourne sur le réalisé. Il en résultera l'un de ces deux effets, un pessimisme des choses ou un pessimisme de l'esprit, quelquefois les deux. Car, si l'on pense que ce mouvement de réduction au même exprime, à travers notre esprit, une destinée inévitable, non seulement de la matière, mais de tout l'être vers l'assimilation, voilà la mort promise comme une certitude à la vie ; et même, puisque la morale doit aussi manifester la loi essentielle de l'être, la mort devient plus qu'une chute à détester, elle devient un idéal à poursuivre. Il ne peut en résulter que le désarroi de la moralité. Présente-t-on au contraire cette exigence du même, comme spéciale à l'esprit, en opposition avec une nature qui lui

serait rebelle ? Ce formalisme aboutit à discréditer l'esprit et l'on s'étonne qu'il ait prise sur les choses.

Le principe, sur lequel se fondent ces affirmations, privilégie indûment l'identité abstraite. L'esprit scientifique se meut, parce que le souci de réduire les phénomènes à l'unité d'universalité y est contredit par le besoin de composer les lois dans l'unité de la finalité empirique. Tantôt il réduit le divers à l'un, tantôt il construit le plusieurs dans l'un, si la science est à la fois inductive et expérimentale. Le concept pour elle est, tantôt l'élément commun, par lequel les concepts de son extension coïncident, par exemple celui de vibration dans tous les modes de vibration, tantôt une totalité s'imposant à tous les éléments de sa compréhension, par exemple celui de vibration à tous ses prédicats, amplitude, fréquence et autres. Deux est un nombre et un individu. Sans doute toute médiation a pour pivot une identité et elle aboutit à une identité. Mais d'abord des termes ne sont jamais dans le dynamisme de la conscience que des extraits d'un mouvement ; de plus toute identité n'a pas la même richesse d'être, il en est de plus abstraites et de plus concrètes, de pauvres et de riches ; et la science expérimentale n'est pas moins préoccupée de construire des identités riches que de découvrir des identités pauvres, des invariants concrets que des invariants fondamentaux. Des faits passés ont inductivement conduit à la loi, la loi est faite pour conduire à des faits nouveaux : on ne pourrait méconnaître leur nouveauté que par cette abstraction, qui consisterait justement à les assimiler aux anciens. C'est pourquoi il est indispensable de distinguer l'unité abstraite d'identité et l'unité concrète de finalité. La conscience ne peut se contenter de l'universalité abstraite. Sans doute y trouve-t-elle satisfaction, puisqu'on ne comprendrait pas autrement l'analyse systématique du savant. Mais cette exigence se heurte en elle avec le besoin de finalité concrète ; et encore de cette finalité, aucune conscience ne veut-elle que pour en faire le moyen d'une sympathie unitive entre consciences, une intériorité bipersonnelle.

Chez un physicien luttent un théoricien et un expérimentateur. Qu'on oublie une de leurs deux exigences, la contradiction indispensable à la vie de la physique ne peut plus se comprendre ; et il ne reste plus qu'à l'expliquer par ce mot de nature, qui est l'absence même d'explication, et lui prêter l'horreur de l'un, comme on lui prêtait l'horreur du vide.

Expliquer. — Contre toute réduction analytique, il est utile de vérifier *a posteriori* que l'intellection et par suite l'action morale sont, à des degrés différents, des constructions, en constatant que les modes divers d'explication ne sont que des vues abstraites sur le mouvement, par lequel l'esprit comprend. Il faut souligner d'abord qu'il y a plusieurs manières d'expliquer ; d'où il suit que, si elles sont réductibles à une catégorie commune, cette réduction laissera entier le fait que la pensée concrète possède une multiplicité de méthodes ; et comme il faut bien, s'il y a une vérité, que les résultats n'en soient pas contradictoires, c'est par la convergence, c'est-à-dire par la finalité que doit se définir le vrai. En passant en revue sommairement ces formes d'explication, nous allons voir comment elles cernent l'acte moral. Ce sera encore contrôler l'exactitude des analyses précédentes.

L'explication *par origine* consiste à rechercher la contradiction, qui a provoqué le besoin de comprendre. Nous ne chercherions pas à expliquer si quelque problème n'en éveillait en nous la curiosité ; et, si notre intellection est objective, la contradiction qui nous meut doit abstraitement coïncider avec la contradiction qui a mû d'autres consciences. C'est l'explication historique par excellence. Mais ce ne peut être assez, pour expliquer un être, d'éprouver ce qui a pu le rendre désirable à des sujets, il faut encore que nous dégagions la loi, qui le rendait objectivement possible. C'est l'explication *par l'idée ou par la forme*, l'explication proprement scientifique. Elle devrait suffire à la science, si celle-ci ne se préoccupait pas de reconstruire ou de construire, sinon le singulièrement concret, l'historique, du moins le perceptif. Pour que le passage se fasse

d'une fonction indéterminée à une valeur concrète, il faut que quelque agent collabore avec la loi pour la spécifier. Où la pensée régressive s'arrêtera dans la détermination de cet agent, elle fixera une cause : une cause est ce qui fait qu'un événement serait autre qu'il n'est si la cause n'était intervenue. La cause ne peut se comprendre que par la loi, qui définit une uniformité ; mais, comme le clinamen épicurien, elle la dévie. L'argon dévie la densité de l'azote. L'explication *par la cause* exprime à la fois la valeur et la limitation de la science. La loi et le fait s'y contaminent.

L'intelligence ne peut s'arrêter ici. Chacune des synthèses idéoempiriques de la science est un fragment, comme isolé, transcendant à la conscience qui l'appréhende.

Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur.

Rien ne peut être intelligible pour le moi qu'à la condition de s'insérer dans un système, où l'exigence de finalité essentielle à l'esprit soit satisfaite. Toute recherche vise le complet. L'explication *par la fin* répond à cette intention. — Elle ne peut achever le périple ; car, si la finalité est au-dessus de ses moyens, l'esprit est au-dessus d'elle. Le mode suprême d'explication, qui doit être suffisant par achèvement, est l'explication *par la volonté*. Serait-elle la première, elle équivaldrait au refus d'expliquer. Vient-elle à la fin de toutes les autres, elle confère à la synthèse l'existence, sans laquelle l'explication n'enchaînerait que des possibles. Comprendre un objet, un acte, une œuvre, c'est vouloir les faire ou, ce qui revient au même, sympathiser avec le vouloir qui l'a posé ; et l'intellection ne se distinguerait plus de l'action concrète, si notre limitation ne nous empêchait de reconstruire complètement ou de créer intégralement n'importe quoi. L'insuffisance de l'explication la plus riche provoque un nouvel arrêt, qui lance dans une nouvelle recherche. Toute explication est une possession et un manque : c'est une anticipation. Nos schèmes symbolisent les êtres, comme nous-mêmes Dieu.

La suffisance empirique. — Quand la convection s'achève

dans le construit, la finalité lui confère ce qu'on peut appeler la *suffisance empirique*. Sans doute, si l'idéalisme ne doit pas trahir sa mission, doit-il être essentiellement la philosophie de l'insuffisance. Pour Dieu même, la conscience doit exprimer la fécondité infinie de l'idée par l'insuffisance de toute créature, et la puissance divine a sa source dans l'impuissance de Dieu à se satisfaire d'aucune perfection. Sa perfection subjective, qu'il possède comme le moi inlassablement capable de volonté créatrice, consiste en ce que toute perfection objective lui est inadéquate. A plus forte raison les consciences limitées, prises entre l'entraînement par Dieu et leur limitation, doivent-elles recevoir de la contradiction, qui les divise entre elles et chacune, une impulsion intarissable. Pour reprendre l'expression d'Hamelin, « le déterminisme ne se suffit pas », non seulement en ce sens hamelinien que toute loi requiert du moi qu'il l'applique pour en recevoir l'existence, mais en cet autre, psychologique, que la conscience doit ressentir indéfiniment la contradiction entre l'infinité de la loi et la limitation de ce qui s'en actualise. On peut en déduire que la conscience est un dynamisme continu ; mais cette déduction, comme toute autre, méconnaîtrait l'aspect opposé de sa nature. La continuité ne peut être éprouvée par l'esprit qu'en contradiction avec la discontinuité, la fécondité de la synthèse *a priori*, avec les résultats *a posteriori* de l'analyse. Un fait intellectuel ou sensible est par essence isolé, et s'il ne peut être relativement isolé que par un relâchement ou des coupures dans la finalité qui doit l'attacher au reste des choses, il faut cependant qu'il possède, à tout degré de complexité, assez de finalité interne pour que l'esprit puisse s'y reposer, s'en servir d'appui pour construire autre chose. La conscience ne peut progresser qu'en gagnant de vitesse l'usure des choses ; faut-il encore que les choses ne s'usent pas trop vite. C'est ce degré d'harmonie interne, de complicité externe, qui constitue la suffisance empirique ; on peut l'appeler aussi la perfection, à condition d'ajouter que cet extraordinaire concours de raisons d'être, qui per-

met à tout objet singulier d'apparaître où il est, avec tout ce qu'il doit envelopper pour être cela, ne doit jamais épuiser cette aptitude à dépasser toute perfection, qui doit appartenir à l'Absolu.

Ce qui est vrai de la conscience, est vrai de ses diverses fonctions : elles trouveront leur fin dans la réalisation. La métaphysique n'est pas la rumination mentale, c'est l'édification d'un système ; le science n'est pas la méditation du déterminisme, c'est une construction expérimentale ; la religion n'est pas un égoïsme spirituel, c'est une école de confiance et de bienfaisance ; la morale n'est pas une dialectique pour se faire une bonne conscience, c'est une recherche pour se faire une conscience bonne ; le poète, qui ne ferait que rêver, ne serait pas un poète, et ce n'est pas un hasard, qui a donné à la poésie le nom de l'action qui fait. A présenter le passage de l'intuition artistique à l'œuvre d'art, comme une chute dans la technique, où la matière l'emporterait sur l'esprit, on fera des dilettantes, non des artistes ; et l'artiste sait que l'intuition ne dispense pas de l'effort, mais l'exige par la contradiction qu'elle éveille entre l'œuvre rêvée et les difficultés de la réaliser. La contradiction, qui dément la finalité, ne serait pas motrice, si l'esprit ne voulait conférer l'être à l'ordre. Qu'on enlève au savant dont l'hypothèse est démentie par l'expérience, au croyant divisé entre ses tendances, à l'artiste ému par un drame, l'idéal esthétique d'une beauté à aimer pour elle-même, on supprime du même coup, en vertu de la solidarité qui unit la contradiction et le bien, cette contradiction même qui est l'irrationnelle raison de l'invention. A faire de l'œuvre de l'esprit le produit dégradé d'une fatigue ; ou si, pour laisser à la conscience sa pureté aristocratique, on lui conseillait une jouissance d'elle-même, qui l'amènerait à mépriser ses créations comme des démentis de sa perpétuelle jeunesse, on ne renforcerait pas sa puissance, on la détendrait. La conscience vit pour créer et elle crée pour vivre ; et la contradiction, qui alternativement l'oppose à ses œuvres ou oppose ses œuvres à elle est sa respiration même.

Insuffisance de la suffisance empirique. — C'est pourquoi la suffisance empirique de n'importe laquelle des œuvres de la conscience opérante doit être *exclusive de la suffisance complète*. Toute créature d'une conscience pèche en profondeur, en extension et en intimité. — De même que toute théorie repose sur des axiomes qui expriment les nécessités profondes de l'objet, mais aussi sur des postulats, où le moi peut reconnaître des décrets plus ou moins superficiels, tout être particulier se fonde sur des lois d'inégale hauteur dans la conscience. Les profondeurs de l'esprit, comme celles du sol, doivent comporter des anfractuosités et des failles, qui menacent toujours la solidité de ce qui a été élevé au-dessus d'elles. On ne peut comprendre autrement qu'il faille si souvent refaire la réalité. Il en résulte une conquête en *profondeur* qui, quelques succès qu'elle obtienne, restera indéfiniment inachevée, puisque chaque volition morale ajoute au réalisé. Toute construction est toujours, en quelque mesure, une reconstruction, comme l'exige l'identité, qui doit passer comme un fil à travers tous les instants du temps et toutes les parties du représenté. En pénétrant par l'analyse jusqu'aux principes de l'objet, les consciences obéissent aux règles de l'idéalisme critique, qui ne commande en somme aux volontés que de revenir aux principes de toute réalité pour la comprendre. Qu'il doive rester un hiatus entre l'unité, principe de la construction, idéal de la rétrospection, et l'immensité de l'être concret, ce n'est que la vérification métaphysique de la réalité de la contradiction. Au moins faut-il, pour que la contradiction entre les réductions faites et l'idéal de réductibilité absolue puisse se présenter à l'esprit dans l'expérience de l'arrêt, que cet idéal ait été défini, formulé, bref qu'une catégorie ait été posée. Si les postulats sont irréductibles aux axiomes, c'est qu'il y a des axiomes.

On s'infléchirait irrésistiblement vers le réalisme, si l'on réduisait l'invention à la découverte. Créer, c'est reconstruire en vertu de l'éternité des lois; reconstruire, c'est créer en vertu de l'irréversibilité du temps. Tout être est de plus

en plus ancien par ses conditions de plus en plus profondes, toujours original par la synthèse qu'il en fait. Il vérifie l'axiome fondamental et y ajoute un postulat. Le caractère suprême de la volonté doit donc être l'*expansion*; et cette expansion doit avoir l'aspect d'une conquête, en tant qu'elle envahit des portions de plus en plus vastes de la nature, et d'une création, en tant qu'elle ne peut les appréhender sans leur appliquer son pouvoir de synthèse, et par suite sans instaurer un monde nouveau. A mesure que les consciences se développent, elles tissent entre elles des liens de plus en plus forts et de plus en plus nombreux, comme si elles tendaient vers l'organisation d'un ordre où elles s'identifieraient. Mais, comme cette identification les supprimerait les unes par les autres, en les confondant dans l'unicité de la conscience divine, il y aura toujours, entre les ordres de plus en plus riches, que réalisera le concours des consciences morales, et l'idéal de la perfection, le même hiatus qu'entre notre science et la première des catégories. L'idéal doit être irréalisable, pour rester un idéal, mais cela ne veut pas dire que rien ne peut en être réalisé, cela veut dire qu'il ne peut pas être épuisé. La finalité est une catégorie en ce qu'aucune finalité ne peut lui marquer un terme.

Puisque la finalité, non plus que le nombre ou la vitesse, ne comportent pas de maximum idéal, il doit en résulter que chaque être ne peut atteindre qu'à une finalité incomplète. L'inachèvement du tout doit faire la fragilité des parties. C'est ce qu'on peut exprimer en marquant que l'*intimité* mutuelle des éléments dans une synthèse doit toujours comporter un degré et des modes, au delà desquels il y en a d'autres. La finalité parfaite de l'objet serait son indestructibilité; mais la conscience n'a que faire de l'indestructible. L'être absolu lui appartient, tout doit se relativiser devant elle. Elle ne possède donc un objet que si elle est capable de l'anéantir pour le refaire instantanément. Il en résulte que les plans de clivage, suivant lesquels un objet peut être plus facilement divisé, sont la condition même de la domination du moi sur lui.

L'épanouissement de la conscience. — La description de la vie morale nous propose donc un diptyque, mais où chacun des deux termes n'existe que dans son opposition et son union avec l'autre : *contradiction et construction*. Elle part du premier pour arriver au second, entre eux elle s'enferme toute, portée par le moi qui trouve dans le principe, la loi, l'identité abstraite, la médiation, par laquelle la contradiction est résolue, la construction inventée. « La certitude, » a écrit Lagneau, « est une région profonde où la pensée ne se maintient que par l'action. » Au lieu de *certitude*, qui signifie une possession, où il n'y aurait plus à se maintenir parce qu'elle maintiendrait, nous dirons *confiance* ; mais en pensant, comme Lagneau, que la pensée n'a pas à chercher d'autre bonheur, d'autre réalité, d'autre garantie, que l'acte même par lequel elle convertit, où que ce soit, une contradiction intellectuelle en vérité, une souffrance en bien. Il y a de l'absolu dans le regard par lequel un chien remercie celui qui le guérit, comme dans l'intuition intellectuelle, par laquelle un savant aperçoit le moyen, qui lui donnera accès à une vérité inconnue. L'être et le moi s'y confondent pour un instant ; et l'évidence y est identique au cogito. Dans cette coïncidence, aucun scepticisme ne s'insinue, comme pour créer une déhiscence entre eux ; et si l'être tout entier ne s'y trouve pas, c'est seulement parce qu'aucun être ne peut se donner sans que ce don soit une promesse. La conscience ne devient une apparence, elle ne s'oppose en moi à elle-même en devenant ma conscience, qu'où la moralité l'abandonne. Mais où elle est morale, elle est. Des deux parties de l'alternative que propose toute contradiction, tomber vers la contradiction absolue, ou collaborer à la création qui doit exprimer l'exubérance de la conscience universelle, voilà le choix à laquelle la souffrance nous fait renaitre à chaque instant. Elle sera notre maître si nous ne sommes le sien.

Pour préciser une conception, le mieux est souvent de préciser celles qu'elle écarte. Celle-ci s'oppose d'abord et d'un même mouvement à un objectivisme, qui dissipe le

temps pour tout ramasser dans l'éternel, et à un historisme, qui dissémine l'éternité à travers la succession. Si différentes que soient les formes de la vérité et de l'être, que se proposent les diverses consciences, celles-ci ne peuvent avoir d'autre objet que la finalité abstraite et concrète, abstraite toujours, qu'elle soit universelle mais indéterminée; ou sensible et qualifiée mais partielle, concrète toujours, en tant qu'une conscience l'éprouve. Mais, ni cette vérité, ni cet être, ne se posent comme des choses, que les esprits n'auraient qu'à découvrir, ni ils ne s'éparpillent comme des rêves individuels, que chaque personne formerait à part des autres et pour un instant. S'il faut bien concilier, pour que la moralité puisse seulement être conçue, tant sous sa forme intellectuelle que pratique, l'objectivité de la loi et la subjectivité de la personne, il faut que, dans l'acte moral, rien ne soit de nous et que tout soit de nous. C'est ce qui arrive, si le sujet ne peut rien faire sans l'objet et par suite sans autrui, et si rien n'est fait sans l'acte synthétique, qui confère l'existence à un nouvel être. *La vérité et l'être sont cumulatifs*. Le vrai comme le bien, c'est ce qui se maintiendra dans la création ultérieure, ce sans quoi elle n'aurait pu être conçue, ce par quoi elle devra l'être toujours à nouveau. Que la moralité de tout à l'heure refuse de s'en servir pour le déborder, ce n'aura été qu'un rêve destiné comme tout rêve à avorter; qu'elle l'épanouisse, et, en l'exploitant le consolide, ce qui n'était encore que l'espérance à peine née de la subjectivité, devient objet et nature.

On méconnaîtrait, non l'essence, mais un aspect de cette cumulation, on trahirait ce que toute synthèse doit introduire d'intimité entre et dans ses parties, si on l'entendait comme une addition; où le nouveau ne ferait que se juxtaposer à l'ancien. De l'addition déjà, il faut qu'elle soit davantage, car si 3 n'était que la somme que 2 et 1, l'addition n'existerait pas, puisqu'elle ne poserait rien : 3 est une qualité, comme telle émouvante. Plus la construction de la conscience sera poussée, plus la réaction du nouveau sur

l'ancien sera complexe. Il en résultera que *la direction rationnelle*, suivant laquelle nous devons croire que la cumulation se fait, *sera masquée par l'évolution qualitative* du réel. A cause de la relation et de la limitation des consciences, nous achetons d'ordinaire un terme de la fuite de l'autre; dès qu'un physicien s'intéresse au vert comme un artiste, il commence à en oublier la longueur d'onde. Mais une conscience plus ample serait moins partielle, et la curiosité historique s'y satisferait, sans nuire à l'intelligibilité rationnelle. A défaut de cette évidence, la métaphysique doit rappeler l'idée en face de la qualité, l'identité en face de l'hétérogénéité et de la succession, la direction, qui doit relier les présents au sein de tout présent. Sans doute en donnant des idées, elle ne donne que des *possessions de droit*, mais *les possessions de droit sont déjà des possessions de fait*. Un riche n'est riche que de titres et d'un compte en banque. La rationalité de la métaphysique n'est donc pas une raison de la condamner. Quand un idéalisme, en tant qu'il est idéologique, affirme que tout est compréhensible, il donne déjà l'intelligibilité parfaite, non une partie, mais le tout, d'une manière qui, pour n'être pas adéquate à son être plein, à son contenu, nous fera paraître notre inintelligence réelle, non comme un dénuement, mais comme une puissance infatigable.

Il n'y a pas d'état final. — Il nous faut donc écarter les doctrines, qui font du temps comme un passage, par lequel l'esprit serait introduit dans un état où il serait comblé et d'où il ne pourrait déchoir. Aucune idée n'a peut-être eu plus d'attrait pour l'homme que celle d'un Paradis, d'un règne des fins, où il n'aurait plus qu'à jouir parce qu'il y serait dispensé de vouloir. On imagine aussi parfois la conscience comme une brève histoire entre un état d'obscurité, qui ne serait pas encore elle, et un état de possession, où elle ne serait plus, un moins que la conscience et un plus que la conscience; mais quand on essaie de préciser l'un ou l'autre, on ne peut plus y trouver que la mort, car, essaie-t-on de meubler un Eldorado avec la contradiction de jeu,

essentielle à la jouissance, on oublie qu'elle reçoit tout son prix de la lutte dont elle est la victoire.

C'est revenir par des détours à la suppression du sujet. Si l'on ne veut pas trahir l'idéalisme, qui ne vise pas à s'anéantir dans la certitude, mais nous attache à la raison, à l'expérience et à la foi, où toute notre condition se résume, on cherchera, intellectuellement et introspectivement, dans l'actualité de toute conscience, les traits impérissables de la conscience, et dans la conscience, le réel même. Dieu est démocrate : il donne à tous la souffrance, le devoir et le succès, si du moins ils le veulent. Car il ne peut être Dieu qu'en étant pour tous ; et il doit les leur donner tout le temps. Ce n'est pas la moindre faiblesse d'un messianisme métaphysique ou social, qu'en ajournant le bonheur jusqu'à la possession d'un objet, dans lequel le sujet ne pourrait au reste que s'anéantir, il détourne la conscience de le trouver en elle-même et tout de suite. Nous devons *arriver* maintenant, ou nous n'arriverons jamais.

Craindra-t-on qu'en ouvrant devant chaque conscience une perspective illimitée, elle n'éprouve quelque chose de l'appréhension, avec laquelle on voit s'allonger devant soi une route apparemment interminable ? Mais d'abord cette appréhension n'est jamais que l'effet momentané de la fatigue. En outre, ce qui nous effraie dans une route, c'en est la monotonie ; or la contradiction, par les besoins qu'elle éveille, l'invention, par les nouveautés qu'elle crée, ne peuvent avoir d'autre effet que de nous rajeunir. Que les représentations collectives, que l'idéalisme doit finir par établir, se substituent à celles que le matérialisme soutient, l'approche même de la mort pourrait être aimée, comme la condition d'une naissance nouvelle. Enfin, ce que nous entendons dans le bonheur, ce n'est certes pas telle possession ou tel manque. Les moments, où nous ratifions la vie, toute la vie, comme elle nous est donnée, sont ceux où nous n'avons pas d'autre raison d'être heureux que notre bonheur même, où la tonicité intérieure semble nous élever à la hauteur de toutes les tâches et nous fait désirer les contra-

dictions d'où elles doivent sortir, où une communion intime avec l'Être nous confère une surabondance de forces, d'où toute action doit découler comme un jeu. Mais, si l'épanouissement de la conscience doit avoir pour effet principal de rendre son dynamisme plus puissant, l'idéalisme est capable, comme toute autre doctrine, de promettre à tous le bonheur, à quelque degré qu'on veuille l'élever ; mais il a sur toutes l'avantage de nous y faire dès maintenant goûter, en nous le faisant dès maintenant concevoir et imaginer. Il n'est pas à craindre que cette conception et cette imagination l'épuisent. Toujours le même, l'esprit sera toujours autre ; et des consciences plus profondes et plus amples que les nôtres chercheront des bonheurs plus ardents, non pas dans un asile, d'où la contradiction serait exclue, mais dans la force d'en affronter de plus redoutables.

Progrès et liberté. — Que ce progrès ne soit pas fatal, cela résulte immédiatement de ce qu'il ne peut y avoir de bonheur sans la liberté. La même contradiction, qui réfute la nécessité par elle-même, pose dans une solidarité indissoluble l'obligation et le moi. Elle nous épargne la peine d'approuver tous les événements, même les plus criminels de l'histoire, comme les étapes nécessaires d'un développement déterminé dans sa direction et dans son effectuation : la France aurait pu économiser Marat et la Terreur. Si on méconnaît à la fois la contingence dans l'histoire et la liberté dans les actes des agents historiques, c'est qu'on se représente la succession des événements, comme le déroulement d'un trait sur un plan, où chaque point sort du précédent. La construction dialectique de l'esprit, condamnée à se succéder à elle-même, n'échappe pas à la même nécessité. Mais on peut penser qu'un schème à trois dimensions symbolise mieux la nature de la conscience. Si le devoir est au principe de tous les actes de l'esprit, ceux-ci peuvent le spécifier dans des directions différentes, sans que chacun doive prendre la suite de celui qui l'a précédé immédiatement dans le temps. Leur ordre sera donc contingent, bien que tous, en ce qu'ils auront de positif, puissent être com-

pris comme les applications inégalement évoluées d'une loi rationnelle, qui aurait pu en soutenir d'autres, sinon n'importe quels autres, si la liberté des personnes en avait décidé autrement. Contingents dans leur formation, les objets pourront l'être dans leur maintien. Ce qui viendra après autre chose ne sera donc pas nécessairement meilleur, et il y aura des chutes ou des rechutes des consciences, qui feront oublier la vérité ou détruiront la richesse. Chacune pourra toujours céder à la tentation de la guerre intérieure, toutes à celle de la guerre mutuelle.

C'est que l'une n'est que l'envers de l'autre. Le développement de la science vérifie que nous ne pouvons savoir que par collaboration. Comprendre, c'est résoudre la contradiction de deux consciences par la médiation d'une vérité, si l'une condescend par l'analyse à favoriser l'invention d'une conscience moins développée, si celle-ci par l'imagination synthétique tente de s'élever à la sympathie avec la conscience plus élevée. Comment leur union pourrait-elle se faire si le devoir ne les inspirait ? Nous sommes séparés pour nous unir ; nous n'aurions pas à nous unir, si nous n'étions séparés, et en souffrant.

C'est donc tout un pour les consciences que de s'unir et d'accéder à l'être. Qu'on entende l'être abstrait de la vérité ou l'être concret du bien, si l'objet ne peut être jamais autre chose qu'une relation, l'accord des sujets sur la vérité équivaut, soit à leur identité quand ils se la formulent, soit à leur complémentarité quand ils se situent par rapport à elle. Dans les deux cas, l'objet apparaît comme le médiateur entre les personnes. Entant, par suite, que la moralité crée l'amour, elle atteint à l'être, elle « mord » de plus en plus sur lui. Pour qui le nierait, la recherche scientifique n'aboutirait jamais à aucune vérité, la création artistique à aucune œuvre, ni l'aspiration religieuse, ni l'obligation morale n'auraient de fin. Resterait à comprendre comment nous avons pu concevoir le vrai, éprouver le bien, jouir du beau.

L'acte moral et le temps. — De ces considérations résulte

la relation de l'acte moral au temps. Si l'on isole le temps, pour le penser à part du moi, il ne peut manquer d'apparaître comme la successivité pure. Chaque instant serait-il, au sein d'une durée concrète, relié au précédent et au suivant par une continuité qualitative de voisinage, il reste temporel en tant que le présent y exclut le passé et l'avenir. Il suffira de souligner l'originalité intrinsèque de chaque instant, pour que l'irréversibilité, qui n'est dans son fond que l'orientation de toute relation, entraîne pour ainsi dire l'aliénation mutuelle des phases du temps. Il ne peut pas en résulter cette neurasthénie du temps, qui, en amincissant le présent, en nous rendant étranger à ce qui n'est plus et à ce qui n'est pas encore, change le temps en un gouffre. Au lieu d'être reliés par leur corrélation, les instants se repoussent contradictoirement.

Contre ce penchant à extérioriser les instants du temps les uns aux autres, il faut relier le temps, non seulement à tout le contenu de la conscience, mais au sujet même ; au lieu de réduire le moi à la durée, élever la durée jusqu'au moi personnel. D'abord, le temps a un aspect d'éternité, dont le principe est dans sa loi, suivant laquelle tout instant appelle un après ; et il ne lui est pas moins essentiel que son aspect de succession. En outre, le moi le domine. Puisqu'un avant ne peut être remplacé par un après, si le sujet n'est là pour les relier, le temps n'est qu'où il y a un moi, et il est là où est le moi, passager pour un sujet qui ne passe pas. Celui-ci unit les souvenirs aux perceptions, et celles-ci aux prévisions, comme, dans l'espace, le lointain au proche. Cette double éternité objective et subjective du temps, toujours le même pour quelqu'un qui est toujours le même, tandis que la qualité en teinte originalement les instants, se condense dans la perpétuité du présent, dont la mémoire et la prévision ne sont que des opérations. Le passé n'est pas mort : nous le recréons ou l'emportons avec nous ; l'avenir n'est pas hors de notre atteinte, nous commençons à le faire et continuerons. Le temps n'est pour nous qu'une manière de posséder l'être entier, dans sa jeunesse toujours nou-

velle ; et s'il est vrai, en tant que cette possession, sans cesse évanouissante, sans cesse renouvelée, est susceptible de plus ou de moins, que des oscillations, en rapport avec la moralité des consciences, nous l'accorderont avec plus ou moins de richesse, nous n'avons plus lieu pourtant de faire du temps un ennemi.

La conscience du temps est donc en rapport direct avec la moralité du sujet. Si le moi se résigne à sa limitation, qu'il l'accepte en se faisant un produit du temps, qu'il s'enferme entre le commencement et la fin de son corps, le voilà condamné. Il n'a plus qu'à s'étonner qu'il soit. Mais il a trahi la moralité, qui ne consiste pas à consentir à la limitation, mais à la dépasser. Qu'au contraire il cherche à s'élever au-dessus de l'objet, qu'il prenne conscience de sa simplicité de sujet, et, au cœur de lui-même, de la liberté infinie du moi absolu qu'il exprime, bref qu'il croie à la réalité de la moralité et agisse en conformité avec cette croyance, la succession, l'histoire n'a plus d'autre fin que de varier indéfiniment la réalité, elle n'est plus qu'un aspect de l'être, avec lequel le moi se trouve en union éternelle.

A cette conception de l'acte moral, qui ne peut être l'œuvre de la liberté du moi, que si celui-ci est supérieur au temps, on objectera qu'en vertu du déterminisme, tout acte doit résulter de ses antécédents, objectifs et immédiats et, par suite, que ce n'est pas la volonté d'un acte qui fait sa date, mais sa date qui fait son contenu. Cette thèse, qui aboutit à supprimer le moi, est la contradictoire de la thèse, qui aboutirait à conférer au moi la liberté absolue. Mais si, invinciblement, dans l'histoire de la pensée humaine comme dans notre réflexion sur notre vie, ces deux thèses restent antinomi-quement en face l'une de l'autre, c'est que notre moi n'est ni rien ni tout. Le présent doit donc avoir deux fonctions : il mesure notre amplitude, il la limite. La réalité nous confère l'éternité dans la perpétuité du présent, et elle en restreint la portée, par l'obscurité de notre mémoire, la confusion de notre perception, la débilité de notre prévision. Mais, si ce que l'avenir nous réserve, ce n'est pas le passage

de la présence à l'absence, de l'être au néant, si c'est, suivant les décrets moraux de nous-même et d'autrui, le passage *d'un présent à un autre présent, plus ample ou plus étroit*, la même moralité, qui doit nous donner confiance en nous-même, sanctionnera objectivement notre confiance. Le présent se situe, pour ainsi parler, horizontalement entre le passé et l'avenir, verticalement entre l'éternité de l'intelligible et l'éternité de l'intelligence. Tout acte moral vérifie la raison, lui confère l'actualité empirique, fonde la foi, qui n'est que la raison prolongée.

Rapprochons maintenant les deux caractères de l'acte moral, que l'analyse de l'expérience morale nous permet de reconnaître. Objectivement, il institue une finalité, qui, pour être une invention, doit avoir ce caractère d'ajouter une originalité imprévisible à l'intention, qui a servi de direction à l'effort ; subjectivement, il exprime l'action d'un moi, qui doit être supérieur au temps pour pouvoir le penser. Une nouveauté issue d'un commencement absolu, c'est une création, où le déterminisme n'intervient que pour fournir des conditions, soit à l'inventé, soit à l'invention. Non seulement elle est libre, parce que le moi ajoute au déterminisme, mais elle est un accroissement de liberté, car le sujet tire de l'objet, qu'il vient d'enrichir, un surcroît de connaissance et de puissance. Issue de la liberté, la moralité sert la liberté ; et l'acte moral n'est qu'une étape dans ce progrès, en droit continu, par lequel le sujet se fait de plus en plus puissant. Que cette liberté soit acquise à grand prix, qu'il soit facile de manquer l'invention, en se livrant à la fois à l'automatisme de l'objet et aux illusions subjectives, cela ne peut que rendre la moralité plus précieuse.

31. SYSTÈMES ET MORALITÉ. — Si la contradiction et la construction sont moralement inséparables l'une de l'autre, si en effet la contradiction, en permettant la détermination du devoir, est faite pour promouvoir la construction, et la construction, en déterminant et limitant la finalité, pour réveiller la contradiction, l'une des antinomies les plus

profondes de la conscience sera l'opposition entre *les systèmes*, que la finalité permettra, *et l'activité*, qui les engendrera. En tant que celle-ci doit les engendrer, elle ne possède d'abord que les conditions de leur possibilité, et ils doivent en paraître l'effet passif. Ce sont, de ce point de vue, les parties qui rendent raison du tout; mais, si les parties se suffisaient à elle-mêmes pour produire le tout, de devoir, la finalité deviendrait un être, le temps n'aurait plus de réalité, et l'activité se dissiperait. Si donc la finalité ne doit pas s'anéantir dans un triomphe immédiat, ce que contredit notre expérience morale, qui s'enferme entre son absence conçue et sa présence sentie, dans l'action morale, c'est le tout qui, semble-t-il, informe ses parties. Mais ce finalisme pur aboutit au même résultat que le mécanisme pur. Il n'y a de moralité que *par l'impuissance des parties seules à produire le tout, du tout seul à se donner les parties*.

On le vérifie dans toute activité morale. En métaphysique et en science, l'intelligence se heurte à des conditions de croire, et la vérité de l'objectivisme va jusqu'où va leur puissance de détermination sur nous. Mais qu'elles restent séparées, aucune n'est plus qu'une possibilité, qui est déjà arbitraire dans sa conception. Ce n'est qu'à raison de leur convenance dans un système plus ou moins ample que des hypothèses deviennent des théories, des observations sujettes à caution, des faits avérés; et l'anticipation qu'il y a un monde, c'est-à-dire un système de l'être objectif, est seule à permettre ces édifications fragmentaires. — De même la religion, qui est faite pour donner confiance dans la réalité que nous connaissons si peu, a pour moyen la sympathie entre ceux qui ont éprouvé cette confiance et agi en s'en inspirant et les fidèles. Où cette sympathie crée-t-elle? Là seulement où le patient de la contagion n'est pas avant elle ce qu'il sera après. Elle commence donc par le conflit de deux sensibilités. Or, s'il y a une loi importante de la sympathie, c'est, comme l'a montré Scheler, qu'elle informe celui qui la subit comme un tout, parce que la volonté, qui est au principe des sentiments, ne produit pas additivement

les éléments de ses actes organiques ou physiques et le tout comme leur somme, mais veut l'acte total qui les contient. Celui qui en subit la contagion est donc pris, encore une fois, dans l'antinomie entre les conditions élémentaires de la possibilité du tout et sa totalité propre. — Comment la même observation ne vaudrait-elle pas pour la morale et l'art, si l'idéal suppose des conditions naturelles de réalisation, la beauté des conditions matérielles de création et de transmission psychologique ? Partout il y a des rapports qui cherchent des termes, des termes qui font désirer leur rapport.

Ici ou là, un sujet réalise leur conjonction, et un système se cristallise. Veut-on qu'il n'en soit pas ainsi ? La conscience ne produirait que des rêves sans cesse évanouissants ; et un rêve cache mal la chute objective de l'esprit dans la périodicité, sa matérialisation. Le rêveur doit s'en remettre à des habitudes, puisqu'il ne crée rien de nouveau. Mais cette habitude qui le porte, laissée à elle-même, s'use. Schopenhauer a peint la vie comme elle est, quand la volonté, renonçant au devoir, trahit la finalité. C'est « la roue d'Ixion ». Que l'humanité se livre à la paresse ou à la discorde, l'objet se détruit ou est détruit plus ou moins profondément ; et comme les consciences ne peuvent détruire que ce qu'elles ont créé, l'histoire se présente comme une alternance, où la conscience dément la conscience. Un enfer, où les consciences immorales emploient leurs forces à se torturer, est la conséquence inévitable de l'immoralité ; et il est sans espérance, tant que les volontés ne se convertissent pas, puisqu'il est issu du découragement. Il n'y a pas à objecter en effet que cette possibilité de conversion y maintient un espoir, puisque l'espoir, comme d'ailleurs la possibilité, dont il n'est que la forme imaginative, ne peut déjà s'actualiser dans une conscience que par une volonté naissante de finalité. Dès que celle-ci est amenée par la conversion, l'enfer cesse. Il cesserait autrement par la mort : celle-ci est bienfaisante en ce qu'elle enlève les consciences, qui se livrent trop passivement à une passion, à cet engre-

nage organique où le déterminisme corporel les asservit.

Supposons maintenant que la volonté n'abdique pas. L'inséparabilité de la contradiction et de la construction, comme l'indique cette page curieuse de Durkheim, où il refuse de réduire l'opposition du profane et du sacré à la corrélation, ne peut être entendue comme la connexion de contraires, dont l'un produirait nécessairement l'autre, puisque la contradiction ne peut être un terme. C'est donc la moralité même, qui doit entretenir en nous le conflit entre *la tendance à émouvoir la conscience par la contradiction*, c'est-à-dire à nier tous les systèmes, et *la tendance à systématiser*. En effet deux des formes d'immoralité que nous venons de reconnaître se retrouvent ici. Que le moi se solidarise par une partialité, qui substitue l'être au devoir, avec un des systèmes que la conscience a antérieurement produits, aussitôt, en perdant l'inquiétude, il perdra toute puissance morale. Le bien se substituera à la moralité ; mais, comme il n'y a de bien que par les contradictions qu'il a résolues et par celles qu'il provoque, en s'automatisant dans la subconscience, il tombera vers le non-être de l'inconscience absolue. Qu'au contraire, appréhendant cette mortification, la conscience se rejette vers la condamnation de tout système, elle dissipera sa puissance en rêves, qu'elle ne pourra même commencer à former, sans revenir vers le devoir de systématisation. Aussi, entre l'automatisme, qui livre le moi à l'objet, dès qu'il en perd le contrôle, et le dilettantisme, qui le livre à la succession, la moralité est-elle une voie étroite, où le moi ne peut se maintenir qu'en fixant des yeux l'idéal. Aucun système ne devra être nié, il n'en faudra nier que les limitations, car nier moralement, ce n'est pas supprimer, c'est situer et déborder.

On peut retrouver cette alternative à tous les étages de l'esprit.

Les systèmes métaphysiques — Sur le plan de la métaphysique, l'esprit de construction s'exprime par des systèmes abstraits. Chacun d'eux a pour principe un postulat, librement posé par l'esprit parmi tous ceux que les lois de la pensée

permettent. De chacun, une scolastique peut naître. Les métaphysiques de l'intuition ne l'évitent pas plus que les autres, puisqu'elles doivent s'exprimer et ne le peuvent que par le moyen d'une idée de l'intuition. Intuition, vie, originalité, histoire sont encore des notions, qui doivent se construire entre elles pour former une philosophie ; et il sera possible aussi de les répéter au lieu de les dépasser, de les substituer au réel au lieu de s'en servir pour le construire. La logique et l'histoire nous enferment : l'on ne se refuserait entièrement à l'une qu'en se livrant à l'autre ; et elles nous conduiraient au même terme. Un idéalisme, exclusivement critique et rétrospectif, qui ne ferait que juxtaposer sans les coordonner les systèmes passés, serait un scepticisme ; mais un idéalisme constructif, qui rejetterait en dehors de lui tous les autres systèmes, cesserait d'être constructif. La critique qui est une analyse provoquée par une inconsistance, n'est possible qu'en vue d'une construction, déjà indiquée par le principe immanent à l'inconsistance. Toute philosophie est donc un système inachevé, inachevé par l'abstraction de ses éléments, inachevé par son impuissance à exprimer la réalité originale qui résulte de leur synthèse, inachevé par l'inadaptation de ce qu'il embrasse à ce qui est ; et un progrès, coupé de régressions et toujours susceptible de s'interrompre, passe de l'un à l'autre vers un système idéal, qui ne pourrait se définir qu'en supprimant la vie métaphysique. La mémoire qui les intègre est une mémoire cumulative, qui fait la pensée capable d'élans plus synthétiques. Les contradictions entre les systèmes et les démentis empiriques qu'ils subissent la meuvent. Le besoin le plus profond de l'esprit, dont le devoir est l'idée, est un besoin de systématisation, qui ne peut être ni saturé ni supprimé. L'esprit en prend la connaissance abstraite dans la métaphysique.

S'il est difficile de définir le progrès métaphysique, c'est-à-dire de formuler le principe, qui permettrait la systématisation de toutes les philosophies, non seulement en droit comme l'idée de devoir, mais en fait, c'est pour la raison

générale qu'il est difficile de définir le progrès qui conduit à une invention particulière. On ne sait où l'on tend qu'après y être parvenu, et le but complètement connu, que se propose une direction, ne l'est qu'après avoir été atteint. Si donc la raison nous ordonne de croire que l'effort métaphysique est une histoire dirigée, il lui manque la certitude qui résulterait de son effectuation sans vicissitudes, et l'adhésion, que nous lui donnons en systématisant, est de foi. La foi n'est pas la raison posée, puis niée ; c'est la raison posée, puis prolongée. D'un progrès visant une systématisation totale qui le suspendrait, on ne peut que croire à la direction et pressentir les étapes. A celui qui les assignera, comme généralement à quiconque veut tirer d'une histoire une direction morale, il sera toujours loisible de refuser le principe et les faits qu'il demande. Mais d'abord cela vérifie seulement que la métaphysique exprime la liberté du métaphysicien ; de plus cela ne prouve pas que la métaphysique, à laquelle est bien refusée la valeur d'une ontologie où l'être en soi ferait l'être pour soi, n'en ait aucune. Le principe de chaque système est une méthode que le système remplit ; et celui qui voudra l'utiliser y trouvera le moyen de l'étendre au delà du système. A quoi servirait-il en effet qu'une loi, si profonde soit-elle, eût épuisé ses applications ? *Aucune garantie n'est faite pour supprimer le risque, car il n'y aurait pas besoin de garantie pour tenter ce qui serait déjà fait* ; mais la garantie qui crée la confiance vaut objectivement, si elle est bien placée, autant que celle qui donnerait la fin poursuivie ; et subjectivement, elle ne supprime pas la vie, qui se passe à l'atteindre.

Les systèmes scientifiques. — Tout ce qu'on peut dire des systèmes métaphysiques est vrai des théories, qui systématisent les lois et les faits scientifiques. De ce qu'une théorie, qui naît de contradictions, est destinée à en produire d'autres, qu'elle soit un pont entre ce qu'elle explique et ce dont elle provoque la recherche, personne ne soutiendra que l'esprit scientifique ne doit pas produire de systèmes. La science

est faite de sciences ; et à mesure qu'elles s'anastomosent, leur nombre croît, de sorte que la science soit toujours une en droit et sporadique en fait. Tantôt l'une de ses préoccupations l'emporte sur l'autre, tantôt l'autre ; mais elle ne peut sacrifier aucune des deux. Car, à mesure que se multiplient les lois et les expériences que son effort pragmatiste dégage ou construit, l'esprit humain risque d'être débordé par leur multiplicité comme par celle des faits sensibles ; et quand, subordonnant la fécondité à l'économie, il remplace le souci d'inventer par celui d'organiser, il risque d'immobiliser la science pour la consolider. Chaque théorie scientifique est une solution vraie et insuffisante d'un conflit qui ne dément pas le progrès scientifique, mais l'inspire.

Insensiblement la vérité, en se compliquant, doit se changer dans l'être, mais cela ne doit pas s'effectuer sans déchet, car, à mesure que la pensée scientifique monte vers le concret, ce qu'elle laisse en dehors d'elle s'accroît en même temps que ce qu'elle appréhende. De même que le système métaphysique le plus poussé laissera toujours des écarts entre lui et l'ensemble des vérités scientifiques, de même la théorie la plus déterminée de la matière ne pourra jamais que coïncider partiellement avec la matière qu'il faut appeler réelle parce qu'elle déborde le savoir abstrait. Le postulat de tout savant, c'est que *ce qu'il pense est sans influence sur ce dont il le pense* ; mais, si le postulat était vrai, la science serait sans but ; l'identité de la loi réelle et de la loi pensée ne peut aller sans écart. Si exacte que soit la mesure d'un phénomène, elle comporte une approximation, et dans cette approximation se dissimule une infinité en profondeur et en complexité, qui fournira toujours à la recherche. Le réalisé ne peut s'épuiser par la connaissance en tant que réflexion, puisque la connaissance en tant que production y ajoute. Mais cela n'empêche pas, cela permet qu'on puisse monter de systèmes physicochimiques plus simples à des systèmes plus complexes et que le principe de l'unité de la matière soit capable de soutenir une diversité de plus en plus intelligible de corps simples et composés.

Les systèmes biologiques. — Crookes a déjà soutenu, à l'occasion des métaux rares, l'idée que les formes primordiales de la matière peuvent résulter d'un tâtonnement. De même le tâtonnement biologique a produit, au cours des âges, une suite de systèmes organiques de plus en plus complexes et résistants. Quand le moi, dont l'existence ne doit pas être le produit de ces systèmes, puisqu'il débordé celui qui le conditionne, se détermine par l'un deux, comme l'on monte dans un train dont on épouse par la suite l'histoire, il bénéficie d'un système d'avertisseurs et de mécanismes, que d'autres consciences ont monté par une accumulation d'inventions. Comment se fait le passage d'une initiative individuelle à un trait spécifique et héréditaire, c'est l'obscurité de notre biologie actuelle. Après les critiques de Weismann, il paraît difficile d'admettre la transmission d'une variation somatique, issue de l'action du milieu et de la réaction du vivant, à son descendant ; et l'on cherche plutôt à rendre raison des caractères nouveaux par la mutation germinale. Mais le *germen* ne peut être dans le *sôma* comme « un empire dans un empire ». Par les hormones les éléments sexuels agissent sur le *sôma*. Comment l'inverse ne se ferait-il dans un organisme, qui ne peut en être un que par l'interaction de ses éléments ? Si la mutation germinale dépend du *sôma*, la volonté du sujet, indirectement et confusément, peut y collaborer. Tout ce qu'entraîne la critique weismannienne, c'est que la tradition de l'ascendant au descendant ne soit pas la tradition du même au même ; mais à une transmission à la fois hétéromorphique et médiatisée, une philosophie, pour laquelle l'identité n'est jamais qu'abstraite, ne peut pas répugner. Ce qui est probable, c'est que l'activité, d'abord morale, puis organique, de l'individu, s'intègre éventuellement dans le *germen* recélé par son corps, non pas sous la forme d'une structure, dont les parties correspondraient aux parties héritées ou acquises de l'individu, mais comme un accroissement de potentiel diversement orienté, d'où résulteraient ultérieurement des formes différentes. Il en est de même dans une vie indivi-

duelle. Les actes que je ferai tout à l'heure ne sont pas préformés dans ce que je suis maintenant, car ces actes seront tels ou tels suivant les circonstances où je me trouverai ; mais ils seront d'autant plus complexes et mieux adaptés que mon passé m'aura fait plus fort et plus inventif. Cela suppose à la conscience une mémoire cumulative, qui intègre des pulsations de volonté ; et en mettant la volonté au principe de tous les déploiements, qui la manifestent dans l'espace et le temps, on élève au-dessus de l'un et de l'autre un effort indivisé, où des éléments logiques et matériels seraient discernables en restant indiscernés, Que le progrès cumulatif de cet effort se manifeste dans l'extériorité par des systèmes de plus en plus complexes et de plus en plus intégrés, qui en seraient alternativement les fins et les moyens, c'est ce qui se vérifie en biologie comme ailleurs.

Regrettera-t-on que l'invention biologique produise des systèmes organiques ? Certes nous voyons tous quelle supériorité le corps humain nous donne sur les autres animaux ; mais on peut aussi renverser cette supériorité en infériorité en montrant tout ce qui lui manque. C'est ce que s'amuse à faire le finalisme objectif, au profit de la nature entière, et le mécanisme, au profit de rien. Suit-il de ce que le corps nous impose des limitations et des passions, comme une automobile ses pannes et ses emballements, qu'il faille le condamner ? Ce serait louer le suicide. Personne ne peut le faire sans objectiver la contradiction. Si la conscience s'est fait le corps, elle avait ses raisons ; et les contradictions qui nous viennent de lui ne sont qu'autant de problèmes à résoudre. On ne les résoudrait pas, en descendant au-dessous des conditions qui les font apparaître ; et, à la mesure des progrès de la biologie, le tâtonnement scientifique prendra la suite du tâtonnement de la vie spontanée, car la biologie n'est faite, ni pour être une classification, ni pour être une histoire, mais pour être une expérimentation créatrice. Elle servira au biologiste à fabriquer des espèces, avant de lui servir à se fabriquer lui-même.

Les systèmes sociaux. — On passe des systèmes matériels aux systèmes sociaux, sans autre discontinuité que celle qui résulte de leur dispersion, si, comme l'idéalisme y invite et la physique le permet, on admet l'hypothèse leibnizienne suivant laquelle l'ordre matériel ne peut unir que des esprits enveloppés. Les lois physiques apparaissent de plus en plus comme des vérités statistiques, comparables aux moyennes d'une compagnie d'assurances. Elles sont vraies à un niveau que l'objet déborde par-dessous et par-dessus, pour des personnes qui l'appréhendent plus ou moins confusément. Si la théorie cellulaire comporte aussi une interprétation idéaliste, l'unité d'un organisme biologique doit être comparable à une société très intégrée ; et la mort à un licenciement. Ce qui est vrai du corps doit donc l'être de la société, non parce que la société serait un organisme, mais parce que l'organisme est une société.

L'ordre juridique, dont le régime constitutionnel n'est qu'une minime partie et que les codes mêmes n'épuisent pas, définit un système social, constamment renouvelé par le souci d'une codification systématique et la préoccupation de s'imposer à un réel de plus en plus vaste. L'incohérence entre les règles et l'inadéquation du droit à la nature provoquent des crises, que l'invention juridique peut tourner en progrès. Dans ces crises encore, le devoir de systématisation, s'il entraîne l'insuffisance de toute les structures sociales, toujours mi-rationnelles et mi-empiriques, ne peut aboutir à discréditer l'effort qui les a produites. Les personnes certes seront toujours au-dessus des codes, puisqu'aucune loi ne devient réelle que par ses applications, et que les mêmes lois peuvent être appliquées moralement ou non par les personnes ; mais de même qu'elles trouvent, si elles sont morales, dans les lois physiques, le moyen d'améliorer leur puissance sur la nature, elles doivent chercher dans les lois sociales, le moyen de servir leur collaboration et leur développement propre. Ce ne peut être sans conflits.

Tous ces systèmes forment un chaos, si du moins le sujet se conçoit comme un observateur ne faisant que constater.

Mais d'abord chacun de ces systèmes vérifie déjà la possibilité de la systématisation, puisqu'il en est issu. En outre le sujet ne ferait-il que les constater en les distinguant, il leur impose déjà une unité de juxtaposition. *L'unité qui ne fait que juxtaposer est déjà une finalité, mais l'exigence d'une finalité plus intime.* Elle invite l'esprit à se porter vers une systématisation plus sévère, où tous les systèmes, après leur adaptation mutuelle, seraient situés. Des contradictions, des moyens, le devoir et un idéal, voilà précisément ce que la moralité requiert pour construire et créer. En quoi, par suite, la pluralité des systèmes, leur incompatibilité mutuelle, la multiplicité inconsistante qui les oppose au devoir, peuvent-elles induire au scepticisme ? L'esprit n'est fait, ni pour la passivité de la routine, ni pour la passivité de la réception. A moins que la volonté ne renonce, elle doit animer un *courant de systématisation*, qui, traversant tous les systèmes, cherchera à les relier, par-dessous, au principe de toute possibilité, par-dessus, dans une finalité qui les absorbe. Que ce progrès de construction laisse des hiatus, d'une part entre l'axiome du devoir et le postulat de chaque système, de l'autre entre les systèmes eux-mêmes, cela garantit la perpétuité indéfinie du courant. La vie morale est faite pour l'ordre, et l'ordre pour la vie. Ni l'être n'est un plan, dont la vie devrait dessiner le pointillé, ni la vie, une aventure, dont rien ne serait prévisible.

De ce mouvement la témérité obligatoire de la *philosophie* doit ouvrir les voies. A l'encontre de la métaphysique et de la science, que l'analyse ramène toujours vers les éléments abstraits du réel, elle doit rappeler que ce que l'analyse découvre est toujours moins que l'esprit, qui la pratique en lui ; et à l'abstraction de toutes les opérations élémentaires, dont les fonctions abstraites de l'esprit dessinent les trajectoires, elle doit opposer l'exigence du plus concret, qui est le réel même. Tout ce qui est pensé à part est faux : il n'y a pas l'espace et le temps, il y a l'espace-temps ; mais qui voudra dans ce milieu quadridimensionnel trouver le réel devra l'y ajouter, et d'un milieu, faire un

contenu ; de proche en proche, il dépassera le réalisé avec la religion, la morale et l'art. Avec eux apparaîtra un nouveau risque. Après celui de la réflexion stérile, celui de l'imagination fictive. Romantique contre le positivisme, la philosophie devra être critique contre le dogmatisme, également soucieuse d'entretenir la vie spirituelle, par laquelle la conscience se porte au-devant de Dieu, et la vie intellectuelle et morale, par laquelle elle doit se garder de prêter à Dieu des intentions, qui n'exprimeraient que notre ignorance et notre débilité. Mais comme inversement Dieu ne nous est jamais accessible que par une réduction à nous-même, il en résulte que la direction montrée par la philosophie relie deux irréels, *un irréel de présence*, qui est la contradiction, impossible à réaliser en tant qu'elle exclut l'objectivité, et un *irréel d'absence*, qui est Dieu même, puisqu'il est toujours au delà de toutes les participations que, dans la vérité, le bien, la beauté, ou plus intimement le bonheur, nous pouvons obtenir de lui.

32. LA SATISFACTION MORALE. — De même que la contradiction ne peut se dessiner dans une conscience, sans y introduire une menace, la solution qu'elle requiert ne peut être obtenue, sans y apporter un droit, une promesse. Objectivement, le bien est l'être, d'autant plus concret que le concours des lois, dont il est la finalité, est plus nombreux. Mais nous ne pourrions pressentir la fécondité des lois qui le soutiennent, et de celle qui constitue son essence, si, subjectivement, il n'était dès maintenant possédé par nous, comme *le moyen d'une certaine quantité d'effets faciles à obtenir, dont nous éprouvons l'effectuation dans la jouissance*. La possession est une consommation qui use peu. A la contradiction dangereuse, elle substitue la contradiction de jeu. Il faut bien que la contradiction y persiste. Un joueur ne veut pas que son adversaire lui donne par complaisance la victoire. L'art ne nous émouvrait pas s'il n'y traînait comme un reflet de l'héroïsme ; et l'alexandrinisme doit remplacer l'émotion, qu'un art moins savant et moins fati-

gué reçoit de la sympathie avec l'action, par les difficultés, que permettent la complication et la subtilité de l'expression. Les voluptueux échappent difficilement à l'attrait de la perversité. Mais, si la jouissance même n'est possible que par la contradiction, c'est une contradiction aménagée, domestiquée, ramenée à la taille de la conscience qui l'éprouve, où il n'y a plus guère que la menace d'une menace. Tout « triomphe » est artistique ; mais on triomphe partout. La jouissance intellectuelle consiste à mesurer le retentissement de conséquences utiles, qui émanent d'une vérité nouvelle, à la « goûter » dans celles de ses applications qui sont le plus faciles à inventer ; elle vérifie la relation dans l'épreuve intime de l'idée foisonnante. La jouissance pratique à tirer d'un objet ou d'un événement, les services qu'il nous permet d'obtenir par application, comme signes de son aptitude à permettre un nouvel effort d'invention. Enfin la jouissance sensible, dont la perception n'est que le premier degré, à multiplier les impressions agréables, que nous pouvons extraire d'un objet, qui affecte nos sens, par de petites actions sur lui. Elles ont leur difficulté, qui est celle de l'art, s'obtiennent ou se manquent. La vertu qui est le système d'habitudes, auquel la moralité hausse le sujet, s'y fait virtuosité. La jouissance est au succès ce que la surprise est à la contradiction. La surprise se mêle à la souffrance pour nous désorienter ; ce qu'il y a d'imprévu, dans un événement fâcheux, nous déconcerte, et si nous n'étions pas déconcertés, nous n'aurions pas besoin de la moralité pour nous reprendre. A son tour, la jouissance se mêle au succès pour en faire sortir une postérité imprévue et délicieuse. Il y a autant à découvrir dans la joie et dans la douleur, et, seules dans notre expérience, elles restent toujours jeunes, à raison du jaillissement de nouveautés que nous y éprouvons.

Que la jouissance, comme la souffrance, ne puisse être toujours bonne ou toujours mauvaise, cela résulte de ce qu'aucun bien, dans une conscience qui déborde tous ses objets, ne peut être séparé de son rapport avec la moralité.

Marquer en quoi la jouissance sert la moralité, ce sera déterminer sa fonction, puisque ce terme biologique est un terme finaliste.

La jouissance a d'abord ce prix de *vérifier la réalité du succès obtenu par l'action*. Comme la contradiction ramène la conscience aux problèmes qui s'imposent réellement à elle, la jouissance confirme que la solution intervenue est celle qui convenait au sujet. L'homme qui a soif éprouve sa soif quand il ne peut la satisfaire ; il sait que l'eau la satisfait, quand il éprouve la jouissance de boire. A remplacer la jouissance par l'intérêt, l'utilitarisme trahit l'empirisme, dont la fin est de ramener vers le concret, qui est le senti. Car appelle-t-on intérêt, objectivement, un événement conçu comme la cause d'un plaisir, le prix d'une jouissance, le propre de cet événement, c'est qu'il n'est pas par lui-même un bien ; appelle-t-on intérêt, subjectivement, la satisfaction d'une tendance, peut-on la souhaiter, puisqu'elle ne pourrait se réaliser qu'en saturant le désir qui la rend désirable ? Le bien ne pourrait donc plus être pour nous qu'une chose, comme telle destinée à nous laisser indifférent, s'il n'était aussi un centre d'actions faciles à réussir, un « chatouillement », entendu comme une répétition de succès, une intégrale obtenue par la sommation de différentielles de moralité. Le besoin de jouissance, qui suit l'effort pour résoudre les contradictions les plus pénibles, est si ordinaire qu'on peut y voir une réfection de la conscience par elle-même. La conscience morale alterne *l'expansion et la reconstitution de soi*. Quand elle a conquis et créé, elle utilise l'objet qu'elle a fait tomber sous sa domination, pour reconstituer ce qu'elle a usé au cours de sa recherche. Toute action morale commence par coûter, et elle coûte d'autant plus qu'elle se propose une fin plus haute. Mais justement la réalisation de cette fin doit rendre plus facile, ce que la peine pour la réaliser a rendu plus désirable. Par le succès, l'invention s'achève dans la jouissance ; et celui qui ne veut pas entendre la moralité comme un formalisme, où le devoir deviendrait une raison de refuser le bonheur, y agréera ;

la raison n'est pas faite pour dessécher le cœur et les sens. Il est donc juste que le métaphysicien se réjouisse de l'harmonie de son système et de la fécondité de ses notions ; que le savant trouve un charme esthétique à ses théories et les fasse même redonder en jeux ; que la production industrielle s'achève dans le luxe ; que la foi engendre les délices de la suavité spirituelle ; que la beauté des corps soit l'occasion de la volupté. Un ascétisme qui condamnerait la jouissance mutilerait la moralité, comme un hédonisme qui l'y réduirait ; mais il y a sans doute une jouissance de l'ascétisme même. A séparer la contradiction de la finalité, on les supprime l'une et l'autre ; or, dans une philosophie idéaliste et dans l'expérience qui la confirme, il faut pour s'actualiser que la contradiction soit sentie et que le bien le soit aussi. Il l'est dans la jouissance, et puisqu'une connaissance ne peut être qu'une moindre action, jouir, c'est vouloir les conséquences d'une invention, résoudre la famille de problèmes qu'elle permet. A quoi servirait l'invention si la jouissance n'en actualisait pas la fécondité ? Sous peine de n'être qu'une absence, le présent doit nous permettre, quelquefois ou dans une certaine mesure, la jouissance de l'être. Sans elle, il ne serait jamais que le vain désir d'un avenir qui n'est pas ; mais dans la douleur la plus profonde, il y a encore quelque jouissance de l'amour, dont la douleur éprouve le démenti ; et la jouissance accompagne, comme une frange, toute la vie de la conscience, croissant avec elle, s'affinant avec elle ou se dégradant avec elle.

Il en résultera cet autre office de la jouissance que, dès l'épreuve de la contradiction, elle se présentera à nous comme l'objet d'une *imagination* plus ou moins précise *qui renforcera la représentation de l'idéal*. Sans doute une action n'est morale que si l'idée du devoir suscite la tendance qui exécutera le devoir. Mais d'abord il faut bien que l'affectivité et le corps fournissent à cette tendance l'énergie, sans laquelle l'intention ne deviendrait pas un mobile ; ensuite la volonté, si elle ne pêche pas par orgueil, n'a pas le droit de se priver d'aucun des moyens qui lui permettront

de faire le bien. Il y a une longue recherche à poursuivre avant d'inventer ; et si la représentation de la jouissance y aide, c'est la moralité qui moralise la jouissance, non la jouissance qui disqualifie la moralité. L'idéalisme se réduirait à l'idéologie, s'il n'apportait partout le souci de la personne ; et l'idée est faite pour diriger l'action, non pour s'y substituer.

On méconnaîtrait la nature et le rôle de la jouissance, (comme de la contradiction) si l'on faisait du plaisir (comme de la douleur), à la manière du réalisme spencérien, des signes objectifs. Particulièrement inadmissible pour la douleur, puisque la contradiction que celle-ci enveloppe n'a rien d'objectif, cette thèse l'est encore pour les deux, parce qu'elle élimine le sujet et son activité. D'abord à faire du plaisir le signe d'une adaptation, on oublie que l'adaptation parfaite ne pourrait être qu'une objectivité inconsciente. En outre où peut-il y avoir adaptation pure ? Le maintien plus ou moins long d'un organisme plus ou moins complexe suppose quelque adaptation. Mais celle-ci est corrélative de la désadaptation, car tout vivant, supérieur à d'autres, leur est inférieur, par d'autres caractères ; il vit toujours faible et mourra, et si sa conscience se représente quelque idéal, il souffre d'autant plus de son insuffisance qu'il est plus moral. A quoi servirait-il qu'il y eût dans le plaisir un double conscient du bien-être objectif ? En fait, le plaisir, comme la douleur, est une relation entre l'objet ou les objets et le sujet. Toute douleur, tout plaisir sont à la fois sentis et imaginés, il s'y mêle toujours au moins la complaisance de l'attention ; et s'il y a des conditions objectives qui les permettent, parfois nous pressent de les accueillir, il dépendra de nous, inégalement et diversement suivant les cas, de les éprouver et de les utiliser.

Comment nous devons nous comporter envers la contradiction, c'est l'objet principal que toute cette étude se propose. Mais si l'orientation d'une contradiction vers l'idéal en est précisément la fin, l'utilisation morale du plaisir doit y rentrer. La valeur du plaisir n'est pas, comme

l'indique Spencer, celle d'un diagnostic, qui nous dispense-rait d'analyse, c'est celle d'une invitation à inventer. D'abord si tout plaisir doit révéler quelque finalité, cette finalité, comme il a été trop souvent marqué pour que cela soit à justifier, peut être superficielle et partielle; de plus la nécessité peut unir l'acte, qui cause le plaisir, aux pires des effets. Il y aura donc cent fois dans notre vie contradiction entre le plaisir et les fins que nous devons poursuivre. En suit-il, comme le veut l'hédonisme, que nous devons les sacrifier à la recherche de la jouissance ? Ou, comme le veut l'ascétisme que nous devons leur sacrifier le plaisir ? Oui, si déjà nous n'avions exclu l'option pour l'un des contradictoires, comme solution de la contradiction. Plus profondément que tous les devoirs, il y a le devoir de les construire. Une fois de plus, l'invention devra unir le bien objectif, qui donne le moyen de vivre, au bien sensible, qui donne le goût de vivre.

Cette union utilisera trois règles. Si d'abord la jouissance exploite l'invention, *tout plaisir est condamné à s'amortir quand un effort continu de création n'en renouvelle pas les conditions*. La jouissance qui suit immédiatement l'invention bénéficie de la contradiction qui l'a promue, et le sujet y éprouve comme le retentissement des inquiétudes et des impatiences qui l'ont fait désirer ; mais il ne durera qu'un certain temps. Dans chacun des plaisirs que nous pouvons éprouver, se mêlent la satisfaction d'un désir et la jouissance de la finalité. Que l'un de ces éléments vienne à lui manquer, il manque à la jouissance la tension indispensable à toute action ou l'objet qui doit lui servir d'instrument ; mais l'un et l'autre doivent peu à peu défaillir, car tandis que la contradiction que l'invention a résolue emporte en s'éloignant ce qui en faisait le prix, les services que la jouissance en tire diminuent en nouveauté et en nombre. C'est le caractère de la recherche ordinaire de la jouissance qu'elle ne peut trouver de satisfaction qu'au prix de moyens toujours plus violents, vérifiant par là que la jouissance qui se sépare de la moralité se condamne elle-même. Ce n'est pas seulement

en philosophie que l'hédonisme a conduit au pessimisme, et c'est déjà par esthétisme qu'il ne faut pas être esthète.

Non seulement la jouissance présuppose l'invention, dont elle est la récompense immédiate, nécessaire, mais elle l'implique, en tant qu'elle n'est *pas la réception, mais l'utilisation du bien*. Moindre action, mais encore action, où l'art doit introduire la finalité. Le luxe ne peut être un plaisir pour celui qui en jouit, qu'à la condition qu'il se le crée, en l'adaptant à ses sentiments et à ses goûts. Quand l'effort de celui qui le fait a été difficile et génial, il est l'art même ; mais précisément à ce degré, la matière, que la conscience y reçoit de l'objet, disparaît sous la beauté que le sujet lui impose. Dans la satisfaction morale, la conscience ne peut recevoir que ce qu'elle s'est donné, et c'est cette proportion entre la moralité dépensée et la jouissance qu'elle a permise qui en vérifie la rationalité. Que cette moralité se soit proposé d'autres objets que la beauté artistique ou qu'elle collabore avec des conditions favorables par l'art, le même effort qui légitimera le plaisir lui infusera son efficacité psychologique.

De ce que l'invention est indispensable pour renouveler et développer les occasions de jouissance comme la jouissance elle-même, il résulte également qu'elle ne peut être cherchée *que par la voie indirecte de la moralité*. La jouissance est la conscience même, en tant que celle-ci est, non seulement la connaissance d'elle-même, mais la connaissance concrète d'elle-même. L'intuition cesserait d'être une connaissance, si le sujet ne s'y distinguait de l'objet. Il y réussit dans la jouissance en tant qu'il utilise le résultat d'une création passée pour une moindre création. Qu'elle se sépare de la moralité, dont elle est pour ainsi dire une sympathie en raccourci, elle devient aussi vaine qu'un art, dans lequel nous ne pourrions pas retrouver le souvenir de notre vie même. En proposant la jouissance pour but exclusif à la vie, l'hédonisme a méconnu la vérité essentielle que la vie ne peut avoir d'autre but que la vie, et que, si la conscience peut encore saisir son dynamisme dans une

image dynamique de lui-même, c'est à la condition que le reflet ne s'évanouisse pas avec le modèle. Le progrès de la conscience doit se manifester dans toutes ses aptitudes, et sa jouissance doit croître et s'affiner avec elle. L'art ne peut tenir lieu de la conscience entière ; et pour que l'art vive, il faut d'abord que la conscience vive. Immorale sera la jouissance paresseuse, qu'une volonté recevrait de l'effort d'autrui, sans y ajouter le sien ; immorale, la jouissance brutale, que la volonté ne dominerait pas pour l'embellir ; immorale enfin, la jouissance aveugle qui cacherait au moi la vanité de l'art séparé. Nul ne peut se survivre longtemps à soi-même. Tout tombe quand l'effort, qui l'a créé, ne peut plus le renouveler.

Quand une personne, renonçant à la jouissance avant qu'elle ne se soit fanée, revient à la conscience de sa tension créatrice, ce qu'elle éprouve est le bonheur. La jouissance s'oppose au bonheur, comme l'exploitation d'une invention particulière, à la puissance unique et synthétique, dont toutes les inventions ont procédé ou procéderont. La jouissance est le bonheur de l'application ; le bonheur est la jouissance de la création. Il s'épanouit à ce moment où la moralité se change en triomphe, commençant dans l'ardeur confiante avec laquelle le moi se jette dans une nouvelle difficulté avec la conviction de la surmonter, finissant dans l'aisance méritée, avec laquelle il commence l'exploitation de la fin obtenue. Il n'y aurait pas de bonheur, si la moralité n'était qu'un procès objectif ; mais cette hypothèse est exclue par la nature de la moralité même, qui n'est pas possible sans un sujet et sa liberté. Il en résulte qu'au moment où il invente, le moi doit successivement et simultanément sentir qu'il souffre, sentir qu'il cherche, sentir qu'il trouve. Le bonheur consistera dans l'art continu, avec lequel le moi dans chacune des étapes de l'action avouera le devoir, y discernera la garantie même de son développement, en définitive réalisera la coïncidence de sa volonté avec la volonté universelle. Il y a la moralité triste, elle est une moindre moralité ; il y a la jouissance et l'apparence du

bonheur, elle est un bonheur susceptible de décevoir et déjà décevant. Dans le bonheur moral, qui est le seul, la contradiction met sa tension, la fin met l'être. Dans ces intuitions eudémoniques, où la conscience morale s'appréhende elle-même, et par suite appréhende la conscience divine par un éclair de communion, doivent se composer la douceur d'une convalescence, puisque le moi y sent une souffrance céder et se résoudre, la joie de la jeunesse, puisqu'il y éprouve sa spontanéité créatrice, la volupté de l'art puisque l'objet qu'il a créé, lui devient la condition de mieux en mieux connue et possédée du plaisir. Tout ce que l'expérience intellectuelle, affective et sensible nous fait connaître de plus aimable, le charme d'un amour naissant et les premiers feux de la gloire, la satisfaction de réussir et la sympathie avec la joie d'autrui, la ratification de l'être et la communion avec la puissance qui l'anime, doit se composer suivant un dosage original, qui fait de tout bonheur l'œuvre la plus personnelle. Tant qu'en nous la moralité et le bonheur sont séparés, c'est que notre moralité est maladroite et incomplète, ou que nous nous méprenons sur le bonheur qui nous est destiné. Mais, comme toute conscience subordonnée n'atteint qu'à un certain degré de richesse et de pouvoir, il vient toujours un moment où la conscience s'interroge sur son bonheur. C'est le signe qu'elle doit renouveler son effort. Un nouveau bonheur en exprimera l'efficacité, une nouvelle jouissance en vérifiera le succès.

33. LE JUGEMENT. — Il n'y a pas deux activités, l'intellectuelle et la pratique. Quand on oppose la connaissance à l'action, c'est qu'on réduit la connaissance à la réflexion, par laquelle l'esprit se retourne vers le réalisé pour en extraire les instruments de ses médiations créatrices. Mais le mouvement, par lequel il appréhende des objets de perception ou des idées, n'est jamais qu'une composante du mouvement complet, historique, par lequel il vise une vérité ou un bien concrets qui lui sont encore inconnus. La con-

naissance n'est la possession du connu que pour l'invention du connaissable. Les postulats de la moralité théorique doivent donc être les mêmes que les postulats de la moralité pratique ; et puisque *le jugement* est l'acte essentiel de l'intelligence, il *doit posséder tous les caractères de l'acte moral*, être un abrégé de la moralité.

Pour le vérifier, comme nous allons le faire sommairement, il faut écarter d'abord ce qu'on peut appeler *les faux jugements*, les jugements non jugés, le souvenir d'expressions de jugements que la pensée utilise, mais à l'intérieur desquelles elle n'est plus. Je ne juge pas si je répète que le carré de 9 est 81 sans multiplier ; ou si je lis un texte sans m'interroger sur ses raisons ; quand dans ces deux cas il peut y avoir jugement, c'est sur l'opportunité de remplacer 9×9 par 81, de répéter le texte ici ou là. C'est reconnaître immédiatement que l'origine d'un jugement qui mérite ce nom doit résulter d'une maturation commençant par un manque, une inconsistance, bref une contradiction. Le *besoin de juger* ne peut être ressenti comme tel que par l'impossibilité où nous sommes provisoirement de lui donner satisfaction en jugeant. Celui qui a inventé la multiplication souffrait en imaginant la longueur des opérations requises par la méthode du contre-un, celui qui prononce sur la valeur d'un texte historique est celui qui se souvient de déceptions antérieures. Il veut juger pour résoudre une contradiction de chute ou de conquête. Juger, c'est donc faire ou refaire une unité. Le jugement est la forme intellectuelle de l'invention ; elle sort de la contradiction, elle aboutit au concept. Si on le méconnaît, c'est que nous nous contentons d'ordinaire, par répugnance envers l'effort, de jugements faciles, comme de perceptions accoutumées ; mais de même que nous éprouvons le dynamisme de la perception quand nous hésitons sur elle, par exemple devant le nouveau ou l'ambigu, nous retrouvons celui du jugement dans le doute. Où le jugement est vraiment, c'est où nous hésitons à identifier une relation et l'existence.

En ordonnant de suspendre le jugement jusqu'à ce que

les conditions fournies par l'entendement à la volonté le déterminent, Descartes indique ce que devrait être la solution de tous les problèmes qui nous invitent à juger, mais n'en résout aucun. D'abord il serait faux de parler comme si ces conditions se donnaient à nous. Il faut *la volonté de juger* pour trouver les raisons de juger ; et si la nature de celles-ci dépend d'autres volontés que de la nôtre, faut-il que la nôtre s'y ajoute, pour les actualiser. Sans doute, dès que nous adhérons à certains postulats, la nécessité fait que notre choix ne peut plus se porter vers n'importe quelle conclusion. Mais si toute nécessité n'est que relative, la nécessité même, qui est le seul axiome, attend du moi qu'il y consente. Bref, ce n'est pas une nécessité, mais une obligation ; et juger est un acte libre. C'est ce que vérifie encore le fait que, si nous devons suspendre notre jugement jusqu'à ce qu'il devienne une conclusion certaine, c'est-à-dire à la fois logique et réelle, nous ne jugerions jamais, car, si le jugement suivait l'objet auquel il se rapporte ou même s'identifiait complètement avec lui, il serait l'opération la plus vaine. Tout jugement serait un jugement dernier. A y regarder de près, cela n'est vrai d'aucun jugement. Même les jugements historiques, qui semblent les plus rétrospectifs des jugements, n'ont de valeur que par l'action qu'ils préparent, et ils prononcent déjà sur elle ; car si je juge que Louis XVII est mort au Temple, cela signifie qu'il ne faut pas se fier aux documents qui contrediraient cette thèse, et il peut en résulter bien des conséquences pratiques et graves. *Juger, c'est donc anticiper par une synthèse intellectuelle sur une synthèse pratique.* Il y a des jugements vrais, mais leur vérification les suit ; et pour que leur vérification puisse les suivre, il faut qu'ils aient été formés. La connaissance intellectuelle ne supprime pas le risque de l'action, elle l'implique.

Car aussi *nous devons juger* comme nous devons vivre. C'est une solution paresseuse que celle de la retraite qui consiste à remplacer *tous* les problèmes urgents par des recherches théoriques. D'abord ces recherches elles-mêmes

supposent des problèmes, dont l'analyse ne peut épuiser toutes les conditions logiques. La démonstration la plus rigoureuse suppose cent décrets, sans lesquels nous ne ressentirions même pas le besoin de démontrer. En outre, à changer de problèmes, on ne sort pas des problèmes ; et comme nous ne pourrions reconnaître, ni la totalité des conditions abstraites, qui en rendent une solution possible, ni la totalité des conditions concrètes, qui viennent y concourir pour la rendre réelle, la vérité, à laquelle le problème nous conduira, restera une loi, dont nous ne saurons, ni la profondeur, ni l'opportunité ; et si l'on dit que *le risque* appartiendra à ceux qui l'appliqueront, on oubliera que son affirmation seule est un fait réel, qui ne peut pas par conséquent ne pas entraîner de conséquences réelles. Plus on estimera la pensée, plus on sera prêt à lui conférer la responsabilité de toutes les actions. Il vaut mieux s'abstenir de juger que mal juger ; mais on ne peut toujours s'abstenir, et enfin, le devoir est de bien juger. On ne peut y obéir sans risquer.

On retrouve encore le risque avec *l'intervention des tendances* dans le jugement. Tout jugement est une décision, et, comme toute décision, il est inconcevable sans des mobiles ; mais justement, ce sont ces mobiles qui peuvent le fausser. Pour juger, il faut oser, il n'y a que l'amour qui ose ; mais s'il procède d'une conscience limitée, il doit être partial, et il sera toujours possible que les jugements qu'il inspire ne soient pas ceux qu'il faudrait énoncer dans la situation où il juge. Cela ne veut pas dire assurément que nos jugements ne puissent pas être objectifs et bons ; mais cela implique qu'ils ne le seront pas sans recherche et sans danger. Comme l'acte pratique, le jugement résultera d'un compromis, plus ou moins laborieusement obtenu, où les conditions objectives, intellectuelles et sensibles, viendront fournir leur forme et leur matière à une synthèse, qui confondra plus ou moins de tendances, issues de notre personnalité, dans un décret du moi.

Les théories intellectualistes ou fidéistes de la croyance

n'ont fait qu'en marquer les principaux aspects, inégalement apparents suivant les diverses espèces de jugement. Le malheur est que toute théorie, à cause de l'abstraction, sans laquelle elle ne pourrait se définir, se tait sur les conditions de son application. Elle ne régit que du pur, et il n'y a rien de pur. Il faudra donc toujours, comme le reconnaît le volontarisme, que la volonté résolve les contradictions, qui opposent les théories entre elles et toutes au réel. Elles peuvent aider à la formation de la croyance, en indiquant des facteurs que le vouloir peut utiliser pour s'informer, elles n'en dispensent pas. La moralité, indispensable à la position de l'acte moral, l'est aussi à la position du jugement vrai. Dans un cas comme dans l'autre, elle enveloppe problème, choix et recherche.

Il en résulte, si les analyses antérieures ont été exactes, que le jugement doit être *une convection*. Il est aisé en effet de retrouver comme conditions du jugement, les termes, comme opérations du jugement, les actions caractéristiques de la moralité en général. En premier lieu, le devoir. Le même impératif d'unité, qui inspire une opération pratique, commande le jugement. Nous pourrions nous refuser aux contradictions qui nous pressent, laisser extérieurs les uns aux autres les termes que le jugement liera. Le paradoxe intérieur au jugement lui-même nous y aiderait. Est-il analytique, l'un des termes s'évanouit dans l'autre puisqu'il y est déjà contenu : il n'y a plus de jugement. Est-il synthétique *a posteriori*, les deux termes sont extérieurs l'un à l'autre, leur union, qui ne peut être qu'une union de juxtaposition, s'ajoute sans les souder aux termes qu'elle assemble. Cette contradiction se résout par la médiation de l'idée de synthèse *a priori*. Le jugement est possible si une forme, veuve de son contenu, impossible à poser sans qu'elle l'exige, réclame de l'esprit des termes que l'analyse pourra découvrir dans l'expérience, et si ces termes eux-mêmes ne peuvent se définir sans se requérir et sans requérir la forme où ils se construiront. Tout jugement est plus que l'acte terminal d'une médiation, il enveloppe

un raisonnement avant de s'intégrer dans un concept. Mais s'il faut un principe pour pouvoir juger, par exemple la loi du nombre pour juger que $3 = 2 + 1$, ce principe ne se présente pas comme une nécessité, car si la mise en relation des termes au moyen du principe était nécessaire par les propriétés corrélatives des termes et du principe, le jugement se réaliserait objectivement dans l'esprit comme l'exige l'intellectualisme; il ne s'y trouverait donc plus de place pour l'erreur, ni pour le doute, ni pour la probabilité; et le royaume du vrai serait sans roi, puisque le sujet, en s'ajoutant au jugement accompli, ne pourrait rien y ajouter.

C'est parce que la synthèse *a priori* c'est-à-dire l'unité et ses formes indispensables pour permettre le jugement, attend du sujet qu'il les applique que le jugement est *l'acte d'une personne vivante*. Dans la constitution d'un jugement plus ou moins concret, qui ne peut être un jugement sans que nous le tenions à la fois pour logique et réel, fondé et opportun, le choix est partout : c'est lui qui préfère un principe à un autre comme forme, des faits, à d'autres comme matière, qui satisfait certains mobiles plutôt que d'autres, en jugeant. Dans les jugements métaphysiques et mathématiques, la finesse est indispensable au pressentiment de la fécondité d'un jugement; dans les jugements artistiques encore, la logique prolongera ses exigences, mais elle devra s'y compliquer de telle sorte que l'esprit ne la ressentira pas comme une barrière, mais comme l'instrument même de sa liberté.

C'est pourquoi *l'art de bien juger* est aussi délicat que l'art de bien agir. Il écarte les jugements périmés qui ne tiennent pas compte de faits récents, comme les jugements utopiques qui méconnaissent des conditions actuelles de la possibilité; il évite les jugements trop abstraits, qui ne déterminent pas une idée assez pour la rendre utilisable, comme les jugements trop concrets, qui ne permettraient pas de sortir du fait singulier où ils se vérifient. A mi-chemin de la loi et du fait, qui lui confèrent, l'une, sa nécessité, l'autre, son historicité, il résout chaque fois de la manière

utile à l'action morale, à laquelle il fournit ses moyens, la contradiction entre l'intelligible et le réel. En opérant leur coïncidence, il vérifie l'idéalisme ; mais il en empêcherait la vérification ultérieure s'il l'achevait.

Le concept, issu du jugement, a en effet avec le bien, issu de l'invention, ce caractère commun de promettre, au lieu de la parfaire, l'unité que l'esprit désirait en lui. Si l'unité du concept était parfaite, sa compréhension ne se laisserait pas analyser. Un concept vrai n'est qu'un fragment séparé de la vérité totale ; et cette séparation, en faisant son obscurité, limite son intelligibilité. Sa compréhension est incomplète, ses éléments ne sont pas tous définis, la connexion entre eux est souvent inconnue ou méconnue. Il faut s'en féliciter. L'incompatibilité entre les concepts ou entre les éléments d'un concept, provoquera de nouveaux jugements. Mais si la vérité a un sens, si notre effort pour connaître n'est pas dès le principe et jusqu'à la fin une illusion totale, les concepts engendrés par le progrès moral de l'esprit, comme les pièces d'une vérité de plus en plus riche et harmonieuse, devront s'accumuler et se construire. Sans doute ces deux mots se contredisent : une accumulation est une sommation quantitative, où chaque élément resterait identique à lui-même dans un tout croissant, une construction implique quelque pénétration mutuelle des éléments. Cette contradiction des mots peut seule exprimer une réalité, qui doit rester de quelque façon inconsistante, parce qu'elle n'est pas définitive. La même contradiction qui oppose le développement de la vérité à sa nature, oppose la vérité à l'être. Il faut bien que la vérité soit l'être, puisqu'elle ne peut être vraie en tant qu'elle s'en distingue. Mais l'entend-on comme le double d'un monde en soi, il devient inintelligible qu'elle s'en soit distinguée ; et si on veut y trouver comme le plan complet d'un monde à naître, pourquoi s'y ajouterait-il et qu'y ajouterait-il ? Maintenant la dualité du réel et du vrai, en maintenant leur identité. La contradiction, qui éclate entre eux, se présentera comme la source d'actes successifs, jugements et autres

inventions, qui, inspirés par le devoir d'unir, feront le savoir et la nature en les accommodant l'un à l'autre. La vérité n'est que la direction commune de cet épanouissement.

A chercher ainsi dans le jugement, *non la découverte de ce qui est, mais la maturation de ce qui doit être*, non l'image du réel, mais l'acte par lequel l'esprit le crée et se crée, non le signe du passé, mais la fonction de l'avenir, on résout la contradiction immanente à ce concept. Car l'avenir est-il en droit identiquement et complètement pensable, il est fait ; est-il impensable, voilà la science vidée de toute efficacité puisqu'elle ne vaut qu'en tant qu'elle prévoit. Contradictoire est l'expression célèbre de Comte : prévoir pour pouvoir. Il n'y a pas à pourvoir en tant que l'avenir est prévisible, puisqu'il ne peut l'être qu'en tant qu'il est prédéterminé ; et le jugement est vain. Mais c'est cette contradiction même qui en fait la fécondité. L'avenir est le nom que nous donnons à la relation entre le connu et l'inconnu, en tant qu'elle paraît susceptible d'une détermination nouvelle. L'avenir doit être connu dans ses déterminations les plus abstraites, imprévisible par les spécifications et les combinaisons qu'elles permettent, d'autant moins prévisible que le réel sera plus complexe. Qu'il soit relativement prévisible, il le faut bien ; il n'y aurait aucune raison de faire de l'avenir l'avenir de notre présent, s'il n'y était relié par des lois profondes ; mais il n'est relativement prévisible que pour nous faire souffrir ou nous réjouir, suivant notre attitude morale, de son imprévisibilité concrète. Rauh a dénoncé le sophisme qui consiste à spécifier arbitrairement un principe général. C'est en effet un sophisme pour la logique de l'identité ; mais c'est la formule même de l'action morale, qui conserve pour enrichir. Le sophisme est de présenter comme une raison suffisante ce qui est un décret. Il y a de l'imprévisibilité dans l'avenir pour trois raisons qui tiennent toutes les trois à la réalité du choix. Premièrement, le progrès intellectuel et matériel comporte de la contingence, parce que le devoir laisse à choisir entre des spécifications, de plus en plus nombreuses à mesure que la

conscience s'enrichit ; deuxièmement, la décision d'une conscience produira des effets différents suivant qu'elle interférera avec telles ou telles autres décisions des autres consciences ; troisièmement, il n'y a pas d'objet prévisible dont l'actualisation ne présuppose le vouloir. Le monde se compliquera et se composera si la conscience est morale. — A ces trois raisons, on peut en préférer une quatrième, qui serait la contingence radicale d'une chose en soi ; mais cela emporte tout, c'est la philosophie qui dispense de toute philosophie, le mysticisme du vide. Aussi personne ne s'y tient qu'en paroles. Quand un homme enterre un grain de blé pour obtenir un épi, il implique la croyance qu'il dépend de lui que le moins produise le plus.

Si la grêle vient détruire sa moisson, il commencera la théorie de la grêle. Après avoir marqué l'identité du jugement et de l'acte moral, il faut opposer le jugement aux autres actes. Que l'on juge moralement en vue de réaliser et de trouver dans cette réalisation la vérification du jugement, cela ne fait pas que *le jugement ne se substitue d'abord à la réalisation*. Juger qu'il fait beau, c'est retarder la promenade, éventuellement s'en détourner. Juger, c'est souvent juger pour ne pas agir, dissiper la pensée dans le discours. Une philosophie du jugement peut n'être qu'un esthétisme. Des fonctions intellectuelles de la conscience, on peut montrer, comme Freud l'a fait de l'art et de la religion, qu'elles peuvent être des sublimations, des substituts de l'impossible, que des tendances s'y satisfont et s'y dupent par l'imaginaire. Car, contrairement à l'attitude de Freud, la sublimation n'est pas réservée à certaines fonctions de l'esprit. En toutes, l'esprit s'évapore par l'immoralité, s'enrichit par la moralité. Arrête-t-on sur chaque jugement le mouvement de la pensée, le jugement devient un divertissement spéculaire, par lequel l'esprit substitue à la création la jouissance. De son essence, on fait une source de phénomènes sans lien, des *Scheine*, au lieu d'une nature. Qu'au contraire tout jugement soit pour l'esprit l'épreuve d'une puissance infatigable de juger, qui ne cherche pas à se

dissiper, mais à construire, le jugement, de substitut de l'invention, s'en fera un moment. Pour que le jugement ne débilité pas la moralité, il faut que celle-ci renouvelle sa tension, en se forçant à souffrir de l'inadéquation de tout acte intellectuel à ce que le devoir demande. S'y complaire au delà de ce que permet la jouissance morale, c'est la trahir.

CHAPITRE V

LE DEVOIR

34. LA PRIORITÉ DU DEVOIR. — En découvrant le devoir sous la forme du principe de l'identité des espèces chimiques, dans la contradiction entre les deux densités de l'azote, nous avons fait une induction, qui doit être universalisée puisqu'elle fournit la condition de toute recherche possible. *Il n'y a en effet qu'une expérience universelle, c'est celle qui retrouve à l'intérieur de tous les illogismes, de toutes les souffrances, de tous les débats, bref de toutes les contradictions ressenties par l'esprit, l'obligation morale, qui est l'invitation à résoudre la contradiction en finalité.* Il sera possible, et c'est ce qu'on exprime en l'appelant obligatoire et non nécessaire, de se refuser à l'accomplissement du devoir, à l'invention de la solution ; il sera possible aussi de produire des actes, qui résoudront certaines contradictions de moins de gravité en en aggravant d'autres, comme il arrive souvent, puisque l'action d'une conscience limitée mêle l'immoralité à la moralité. Mais, comme aucune contradiction ne peut se présenter à aucune conscience, serait-ce pour qu'elle la rejette aussitôt dans sa subconscience, sans envelopper le principe d'unité, en opposition avec lequel les termes sont contradictoires, la généralité du devoir doit atteindre à l'universalité de la contradiction.

L'expérience morale le vérifie sous tous ses aspects. Il se retrouve sous ses formes les plus rudimentaires comme les plus puissantes, les plus intellectuelles comme les plus sensibles. Il est dans l'attachement à la vie par lequel tous les vivants, les plus simples et les plus élevés, luttent quoti-

diennement pour entretenir et développer leurs organismes. Mais il est curieux que la même passion, qui est employée à se maintenir dans l'existence organique, se retrouve dans le divertissement, le sport et le jeu, pour la réalisation de fins, qui devraient être dites futiles, si l'ardeur, avec laquelle des consciences y adhèrent, ne leur conférait son sérieux parfois tragique. La lenteur lassée, avec laquelle un ouvrier sans courage ou seulement sans forces accomplit son travail, ainsi que la témérité avec laquelle les jeunes gens se précipitent vers la première venue des entreprises, parce qu'elle donne une issue à leur besoin de se dévouer, témoignent, à leurs manières opposées, de l'omniprésence du devoir. Dans la vie pratique, nous nous sentons humiliés de nous laisser tromper ; dans la vie intellectuelle, nous éprouvons quelque honte intime à abandonner un problème avant de l'avoir résolu. Aucune discussion ne serait possible entre deux hommes, s'il ne se sentaient identiquement obligés d'aboutir à une vérité d'où la contradiction serait exclue ; et s'ils n'arrivent pas à s'accorder, ils s'accusent l'un l'autre d'immoralité.

On exige de l'auteur d'un roman ou d'un drame qu'il leur donne un dénouement ; et s'il manque ou paraît postiche, comme celui de *Tartuffe*, l'auteur est accusé de démoraliser son public. Il y a d'étranges devoirs, chez les peuples primitifs, dans les bas-fonds de la civilisation occidentale ; mais avec quelle sévérité ils ordonnent, quels sacrifices ils sont obéis. La diversité des morales confirme l'universalité du devoir, puisque l'amour, l'honneur, l'esprit de solidarité, le patriotisme, la véracité et la curiosité intellectuelle, même les vertus dégradées comme le fanatisme, la tyrannie et la superstition, ne se comprennent que par lui. En considérant le nombre et la variété des moyens, dont nos civilisations disposent, mais la médiocrité des fins auxquelles elles les subordonnent, on souffre de cette disproportion. Serait-ce possible si la raison ne nous proposait un idéal de mesure et d'ordre, dont on peut dire que la réalité est d'autant plus vraie pour nous qu'elle est plus démentie.

A leur façon qui est contrastée, les défaillances de la moralité vérifient le devoir; et les hommes, qui ont été vaincus en défendant des causes qu'ils estiment justes, attendent de l'avenir qu'il restituera leur droit. Pour nous tous, le devoir-faire exige le devoir-être.

L'universalité du devoir et la contingence dans l'obéissance au devoir se composent dans l'impression que nous inspire la vue d'un homme aux prises avec des débats douloureux et inextricables. S'il ne peut les dominer et les résoudre, pourquoi, semble-t-il, se laisse-t-il torturer par eux ? Il serait si simple qu'il ne se laissât pas prendre dans une contradiction comme dans un étau. Un autre que Rodrigue eût renoncé à Chimène après le meurtre de son père. — A cette question on pourra être tenté de répondre en alléguant la force des tendances, traitées comme des forces objectives et déterminantes. Elles supprimeraient le devoir. Mais de l'accident déjà, à plus forte raison d'un conflit, nous avons marqué qu'il implique une participation du moi. Avec le moi, l'obligation doit être substituée à la nécessité. Il n'y a pas de tendance concrète, même l'instinct de conservation, qui ne finisse par céder à une action réfléchie et persévérante pour la vaincre, serait-ce par le suicide. L'observation précise de soi convainc que la tyrannie de la passion sur nous est plus qu'un déterminisme, qu'elle enveloppe notre consentement, que, comme la mère en deuil qui ne veut pas se consoler de la mort de son fils parce que son chagrin le lui donne encore, le passionné veut sa passion au moment où il en condamne des effets. Rodrigue n'est pas que le témoin des passions de Rodrigue, le guerrier, extérieur au débat, qui peut des années lui faire maudire et soutenir la guerre. Ils poursuivent une recherche que le devoir ordonne. Si Rodrigue cessait de prétendre à Chimène après le duel, il déserrerait une contradiction. Chimène veut que Rodrigue ait provoqué et vaincu son père, parce qu'elle le veut courageux et fort ; et Rodrigue attend de Chimène qu'elle lui demande de l'héroïsme, pour pouvoir lui appartenir sans trahir la gloire de son père,

vérifiant ce trait essentiel de la moralité qu'elle invente l'acte, qui transformera les raisons de séparer en raison d'unir. Il serait aisé de supprimer la guerre, s'il suffisait que ceux qui la font veuillent ne plus la faire, comme on veut enlever un livre d'une bibliothèque ; mais il faudrait aussi ne plus vouloir ce qui la cause : tantôt on ne le peut, tantôt on ne le veut, le plus souvent l'un et l'autre. Rien de plus profond que la moralité, puisque le devoir qui la fonde est la première des déterminations qui obligent l'esprit ; rien de plus fragile, puisque la solution que le moi doit inventer suppose qu'il a bien voulu se poser le problème.

Si en effet à travers la diversité empirique du devoir, on peut reconnaître son universalité, c'est que *le devoir est la condition première de toute possibilité*. Rien ne se justifie que par lui ; il ne peut que se vérifier par les œuvres et les actions qu'il ordonne. Une philosophie de la nature ne pouvait trouver le principe de l'être en soi que dans un être en soi ; une philosophie de la conscience, si celle-ci n'est pas que contingente, ne peut, sans supprimer le moi, trouver ailleurs que dans l'obligation le principe de son dynamisme. Le devenir de l'esprit ne peut être que l'épanouissement du devoir. C'est ce que nous devons maintenant avérer.

Que toute moralité intellectuelle et pratique soit anéantie si l'être est posé comme un fait pur, que nous recevions dans une expérience extrinsèque, c'est ce que, contre l'empirisme, le rationalisme classique a montré, en mettant la nécessité, le devoir-être au principe de l'être. Pas de science, ni de morale n'est possible *si l'être n'est pas intelligible par une idée première*, qui contienne comme en germe toutes les déterminations dont l'être est susceptible.

Mais si on l'interprète avec un esprit ontologique, cette thèse compromet tous les avantages attachés à l'idée d'intelligibilité :

1° *On ne supprime pas l'empirisme, on le concentre dans la position du principe*. Sans doute aucune philosophie ne peut éviter l'aveu du fait : il y a, dans l'être en tant qu'être, une absoluité, à laquelle aucune relation ne pourra être

adéquate. Mais toute philosophie, se dirait-elle intellectualiste, qui ne fait pas de l'existence de fait un attribut de l'esprit lui-même, asservit l'esprit, aussi bien que l'empirisme, quand celui-ci entend l'expérience comme l'appréhension d'un donné indépendant de lui. C'est ce que n'évite pas un rationalisme objectif. En alléguant la nécessité du fait, il suppose le fait de la nécessité. Si celle-ci a l'être dès l'abord, si pour elle, être pensable et exister c'est tout un, elle a plus que la vertu d'engendrer le détail du monde, elle a celle de se passer de la volonté, qui ne peut non seulement la modifier puisque les lois l'excluent, mais même l'actualiser, puisque la nécessité ne peut être réalisée sans que tout ce qui en résulte le soit avec elle. Que pourra y ajouter la connaissance, sinon des illusions ou une spéculation superflue ? Ce n'est pas du matérialisme qu'est sorti l'épiphénoménisme, mais du rationalisme objectif qui y est inclus, car si l'on peut faire de la conscience l'expression de la biologie cérébrale, c'est qu'on en fait l'expression de la nécessité rationnelle, qui arme la biologie.

2^o La liaison entre la nécessité et l'être prête à ambiguïté. Se confondent-ils ? Tout est fini. La critique kantienne de l'argument ontologique a révélé la stérilité de toute philosophie qui confondrait l'existence avec le concept. La raison d'un être ne peut expliquer un être qu'à la condition de s'en distinguer, car si la raison d'un être n'était qu'identique à cet être, ce serait la même chose de l'expliquer et de ne pas l'expliquer. Au contraire, coupe-t-on entre la nécessité et l'être ? L'existence doit être ajoutée à la nécessité ; et si cette addition se fait indépendamment de l'esprit, le rationalisme est condamné en ce que l'existence lui échappe, de sorte que sa garantie, la nécessité, est vaine. La seule issue, c'est que *l'existence soit un acte de l'esprit* : il est de la nature de tout objet d'avoir été et d'être voulu. De cette conclusion il résulte que le principe, s'il est axiome en ce sens qu'aucun autre principe ne peut être posé, est un postulat en cet autre qu'il ne sera posé que si la volonté le pose et ne cesse pas de le poser. On a reconnu le devoir, impératif

sans condition par sa forme, contingent dans sa réalisation. La moralité est une option indéfiniment renouvelée pour la raison.

3^o Si la nécessité suffisait à poser l'être, on économiserait l'obligation; mais ce serait une économie mortelle car on économiserait aussi la conscience. S'il n'y a pas de milieu entre le nécessaire et l'impossible, il n'y a pas de possible; et la conscience n'est plus requise pour faire qu'un possible soit ou ne soit pas. On arrive à une conception du réel, dont le propre est de ne jamais convenir au réel que nous appréhendons, puisque c'est un réel qui n'a pas à être appréhendé. Cette faute contre le sentiment du réel, contre le bon sens, est évitée si, au lieu de faire de l'obligation une nécessité naissante, dont par suite, à l'encontre de ce qu'enseigne l'expérience morale, l'actualisation serait inévitable, on fait de la nécessité *une obligation* acceptée, que le moi a objectivée, qu'il ne met plus en discussion, qu'il se donne, soit comme moyen d'une recherche, soit comme moyen de sa solution. Il est nécessaire que les actes d'un lieutenant vérifient les ordres de son capitaine, mais s'il veut être discipliné. *Le déterminisme ne peut être que l'œuvre de la moralité, dont le principe est le devoir*; une fois voulu comme fin, il l'est à nouveau comme moyen. Je serai conditionné par mon corps si je veux vivre, comme par le mouvement d'un train si je m'y suis installé. Si ma liberté n'était limitée, c'est l'être entier que chacune de mes volitions poserait.

4^o Écartons la difficulté de comprendre comment, dans un monde constitué par la nécessité, peut apparaître la déduction, qui est un procès mental. Le rationalisme exige encore que la déduction engendre l'être. Or, s'il y a un résultat épistémologiquement acquis, c'est qu'elle ne le peut que fragmentairement et en collaboration avec d'autres modes de connaissance. Elle est autant l'auxiliaire de l'expérience que l'expérience son auxiliaire. L'échec de la métaphysique et de la mathématique universelle, s'il n'entraîne pas la conséquence qu'une vue de plus en plus synoptique

de la réalité ne nous sera pas accordée, entraîne du moins celle-ci que l'induction y coopérera toujours. Ce serait un réalisme intellectualiste de concevoir la vérité comme la préfiguration ou la réplique d'un être, homogène à l'esprit mais numériquement distinct de lui, que la sensibilité lui révélerait. L'accord du sensible et de l'intelligible doit se faire par ajustement mutuel, car il faut bien que l'expérience nous enseigne comment l'intelligible s'y est spécifié, si d'autre part il faut aussi que le sensible soit compris. Dans cette assimilation, les opérations qui doivent la consommer ne se distingueraient pas, si l'identification du sensible et de l'intelligible était immédiate. Jusqu'à son accomplissement le mouvement, qui porte l'esprit vers elle, ne contient que son principe; et la séparation de ce principe et de son accomplissement *met la contingence entre eux*. C'est donc encore le devoir qu'il doit être appelé.

Si donc le devoir est universel, c'est qu'il est premier. La nécessité est le devoir-être; mais il faut couper entre devoir et être. Le devoir est ce qui n'est pas encore, l'être, ce qui, en tant qu'être, anéantit le devoir en l'accomplissant. Si par catégorie, on entend une nécessité d'où sortirait l'être de lui-même, il n'y a pas de catégorie; mais si par catégorie, on entend le devoir et ses formes générales, la ou les catégories obligent la conscience. La table hamelinienne des catégories est un décalogue. Pour éviter toute objectivation, mieux vaut souligner que les catégories ne doivent pas être mises à l'indicatif, mais à l'impératif, qu'elles ordonnent d'affirmer. Il n'y a pas de machine qui fabrique la moralité, de même et pour la même raison qu'il n'y a pas de « machine qui fasse penser ».

Cette conclusion ne va pas sans deux autres. La première, c'est que *l'esprit*, identique en tout esprit, *doit se prendre comme un fait*. L'un des objets de l'idéalisme est de dissoudre tout autre fait à son profit, car l'on ne peut nier un être sans conférer l'être à cette négation et à celui qui nie. Il n'y a pas à construire la conscience, car ce serait la mettre sous la dépendance de ce qui servirait à la cons-

truire, catégories, matière ou lois du corps, qui ne peuvent être que par elle. Elle est, mais si son être n'est pas un être mort, être, c'est en elle se créer. La liberté, c'est la création de soi par soi. C'est pourquoi, si la conscience ne peut être construite, elle doit se construire, et le devoir ne fait que lui réfléchir sa liberté. En le spécifiant et en composant les règles qui en résultent, elle se compose à travers le temps une nature de plus en plus dense, dont le dynamisme va en croissant, du moins si elle ne se fatigue pas d'être juste. Quand après coup, par une réflexion de rétrospection, elle veut retrouver en elle-même les règles, qui lui ont permis de se faire, l'analyse les lui rendra comme des lois, dont elle appellera le principe nécessité, parce qu'elle n'a plus à considérer l'acte qui leur a conféré l'existence et que ses résultats conditionnent son activité ultérieure. Faut-il encore qu'elle ait voulu construire et veuille analyser.

On ferait à nouveau de l'esprit un témoin, c'est-à-dire rien, et on retomberait après un détour à l'objectivisme si, après avoir mis le principe dans l'esprit, on n'indiquait pas ce qui l'empêche d'obtenir l'être qu'il exige. Ce ne peut être un autre être, s'il n'y a d'être possible que celui que le devoir peut appeler pour que cet être en soit l'accomplissement; ce ne peut être le non-être, qui n'est rien. Il faut donc que ce soit à la fois un être, pour être résistant, et un non-être, pour ne pas se substituer à l'être requis. Ce ne peut être que la contradiction, qui, comme l'expérience morale l'a vérifié *a posteriori*, doit *a priori* s'insérer entre le devoir et l'être, entre l'insuffisance de moins d'être et la réalisation de plus d'être. Cette intervention de la contradiction est donc liée à la nature même du devoir. Il a pour valeur éminente de pousser l'esprit, de lui rendre l'inertie impossible; mais si l'exigence qu'il crée devait être satisfaite aussitôt que naissante, il deviendrait de devoir, nécessité et de nécessité, être. Il faut donc que l'obligation de réaliser n'apparaisse dans la conscience qu'en connexion avec l'impossibilité de réaliser, en attendant que par l'activité du moi, cette impossibilité se convertisse en réalisation, pour que le devoir ne soit pas

une trahison, ou au moins un pari sur l'absolu, sans vérification même relative dans le monde phénoménal. Nulle part l'opposition de l'obligation à la nécessité n'est plus franche que dans nos incertitudes légères ou graves de tous les jours, où l'obligation naît de l'impuissance d'une nécessité à réaliser ce qu'elle réaliserait, si d'une part une autre nécessité ne la contredisait, si d'autre part le moi n'était indispensable à l'invention de tout surcroît de réalité.

Si devoir et contradiction sont inséparables, le scepticisme moral est mal venu à alléguer contre le devoir, soit la contradiction, soit son indémontrabilité. C'est dans la contradiction seulement que le devoir peut se trouver, et s'il était nécessaire absolument, il ne serait pas le devoir. Comme en même temps l'insuffisance objective du devoir, qui n'est au plus que la naissance de l'être, et l'incohérence de la contradiction, qui est l'impossibilité d'être, ne peuvent se comprendre dans leur actualité que par le moi qui se les représente et souffre de la dénégation de l'un par l'autre, le scepticisme est un acte du sceptique, par lequel il se détourne du devoir au moment où il l'aperçoit dans la contradiction, car il ne pourrait la tourner contre la possibilité de la vérité et du bien, si elle ne la lui avait fait concevoir.

Ces deux conséquences, qu'il n'y a que l'esprit auquel appartienne l'absoluité du fait et que le devoir est inséparable de la contradiction, assurent l'hégémonie du moi. Si la plénitude de l'être n'appartient qu'à l'être pour soi, si tout être objectif, celui de cinq comme celui d'une pierre ou d'une maison, n'en est qu'une émanation, sa souveraineté se manifestera par le pouvoir de choisir entre créer ou s'abstenir. Ce pouvoir ne peut aller jusqu'à destituer le devoir de son efficacité génétique. En tant qu'il obtient l'agrément du moi, il devient nécessité et explique l'être. Comme d'autre part la désobéissance au devoir ne peut, pour ainsi parler, que créer le néant, ce qu'il y a de négatif dans l'insuffisance de toute action ne démentira pas la fécondité du devoir, son droit exclusif à fonder l'être, puisque ce ne sera rien. Certes, si l'on voulait réaliser le

non-être comme un sans-moi inconnaissable, d'où émanerait l'esprit, on ferait de l'être intérieur à la représentation une illusion et il faudrait par suite justifier le devoir. Ce serait précisément le nier, puisqu'on en ferait un produit et que par suite on le subordonnerait ; mais, au moment où on le supprimerait en l'asservissant, sa justification perdrait toute raison d'être, puisque le vrai et le bien qu'il devrait fonder s'anéantiraient avec les phénomènes de notre représentation au profit de la chose en soi. Enfin rien ne deviendrait justifiable à sa place, puisque, en réalisant l'inconnaissable, on aurait réalisé la contradiction, qui est irréalisable. Si pour revenir au bon sens, l'être n'est, après sa réalisation, qu'une application du devoir, avant sa réalisation, qu'un possible déjà conçu en fonction du devoir, le devoir, à défaut d'une démonstration dont le principe ne peut procéder, trouvera sa vérification, intellectuelle dans le savoir, pratique dans le bien, sensible dans la beauté ; et au cœur même de l'individu, dans le bonheur, où la moralité atteint à la jouissance d'elle-même.

De la priorité et de l'universalité du devoir, de sa connexion avec la contradiction concrète et le moi, il résulte que personne ne peut l'ignorer. C'est une prétention illégitime de tout dogmatisme de vouloir condenser le réel dans un événement presque ou même inaccessible, comme la vérité absolue, l'intuition pure, l'intuition mystique, d'où il suivrait qu'il faut un long parcours à travers la philosophie pour y atteindre. Qu'il y ait des degrés dans l'appréhension du réel, que rien ne soit plus élevé que l'effort aristocratique de toute conscience vers une expérience plus claire, plus riche et plus belle, ce n'est pas une philosophie de la moralité qui doive le contester. Mais enfin le réel et, si l'on veut y pressentir une conscience suprêmement unifiante, Dieu au sein du réel, ne doivent-ils pas être « la chose du monde la mieux partagée » ? Si l'idéalisme du devoir n'est que le bon sens, accompagné de la conscience de lui-même, il ne peut chercher *la nature du réel en dehors de ce qui est donné à tout le monde*. Ce qui est donné à tout le

monde, n'est-ce pas d'abord la conscience, en dehors de quoi rien ne peut être donné, puis des difficultés à résoudre, le devoir de ne pas s'y refuser auquel ne manquent que les fous, et ce qu'il faut de courage et d'art pour les résoudre le plus simplement possible ? La moralité la plus sublime n'est qu'un bon sens approfondi et élargi,

Puisque la priorité du devoir interdit à toute conscience de le nier légitimement, la conscience qui le met en doute discrédite à la fois sa valeur et son action éventuelle, elle se discrédite elle-même aux yeux d'elle-même, ce qui est bien la plus sotte entreprise du monde. D'où vient donc que toute personne, à des degrés différents, dans des conjonctures variées, non seulement doute du succès, comme le devoir l'entraîne, mais même doute de la possibilité de tout succès ? La solution de cette difficulté est théoriquement aisée si la conscience métaphysique ne peut se réaliser que dans des consciences psychologiques. Les contradictions particulières et concrètes où nous sommes engagés peuvent d'autant plus facilement nous décourager qu'elles intéressent davantage le corps. Il suffit d'un mal de dents un peu plus aigu pour que nous désespérions de l'être. Mais quand la métaphysique prend quelque valeur, c'est quand elle permet de se refaire du courage, en descendant plus bas que la zone agitée de remous, où le corps nous émeut, jusqu'aux conditions éternelles de la possibilité de la vie et du bonheur. Quand un homme doute du devoir, c'est qu'il s'est trompé sur son devoir. C'est donc lui-même qui nous invite à monter de sa priorité à sa fécondité.

35. LA FÉCONDITÉ DU DEVOIR. — C'est assurément à toute la vie morale à vérifier par un effort indéfiniment renouvelé la fécondité du devoir, puisque la philosophie doit renoncer à construire dans le réel un autre réel qui l'accaparerait, comme si la partie pouvait équivaloir au tout. Mais ce n'est jamais une raison, parce qu'on ne peut pas tout faire, de ne rien faire ; et l'impossibilité de finir ne supprime pas le devoir de commencer. En renonçant à

mettre la nécessité objective d'abord, pour mener la déduction des conséquences jusqu'à leur point final, jusqu'où la vie mourrait, on ne s'interdit pas de tenter un code des devoirs principaux. Cette déduction ne prétendra, ni exclure la liberté de celui qui la fait, ni la canaliser suivant une direction unique ; qu'elle ne doive pas épuiser ce qu'on peut tirer du devoir, c'est tant mieux pour le dogmatisme, *qui ne se nie pas en se laissant plus à faire qu'il n'a fait* ; mais quel homme espérerait en lui s'il n'avait déjà fait quelque chose ? Il ne suffit pas à la morale d'affirmer la possibilité de la morale, elle doit s'inaugurer ; et de ce que la déduction, qui monte du devoir en général aux devoirs particuliers, *ne suffit pas* à déterminer ceux-ci, *il ne résulte pas qu'elle n'y contribue pas*. Si Rauh n'a pas eu tort de dénoncer le sophisme, qui consiste à substituer arbitrairement à un principe une forme déterminée de ce principe comme si aucune autre n'en était possible, ce serait un autre sophisme d'interdire toute détermination, parce qu'il peut y en avoir plusieurs. Il est vrai par exemple que si les hommes doivent pour leur bonheur être intégrés par la société, cela n'autorise pas, toutes choses égales d'ailleurs, une organisation sociale au détriment des autres ; mais il est vrai aussi que n'importe laquelle reçoit de cette fonction générale, une justification qui lui appartient comme aux autres. Trop souvent on traite l'indispensable, comme s'il suffisait ; trop souvent aussi on condamne le nécessaire parce qu'il n'est pas complet, quand il faudrait le compléter. De ce que le devoir en général ne suffit pas à la détermination du devoir concret, opportun et personnel, cela ne fait pas qu'il n'y serve indispensablement.

Partons donc de l'expression que nous avons donnée du devoir. Par opposition à la contradiction dont les termes répugnent à la construction, comme en opposition avec l'idéal encore abstrait, qui n'est que la forme sans matière de l'unité, l'impératif « Fais ton devoir » est équivalent à l'impératif « Unis ». De l'union, qui construira les contradictoires, convenablement remaniés, avec l'idéal, résultera

la finalité abstraite, ou le vrai, convergence des raisons de croire, la finalité concrète, ou le bien, ou l'être. Si la fin du devoir est une synthèse, aucune ne peut être comprise d'abord sans des *éléments*, que l'esprit devra s'être donnés, soit par une construction *a priori* du principe du devoir avec lui-même, soit par une analyse extrayant du réalisé certains produits antérieurs de la moralité ; ensuite sans une *forme*, spécifiant l'idéal, comme l'idéal a spécifié déjà le devoir ; enfin, puisqu'une synthèse est plus qu'un rapprochement d'éléments dans l'espace et le temps, sans une *puissance*, qui pousse à la synthèse et lui promette sa cohésion.

Le devoir général d'inventer en finissant se déploie donc en trois devoirs principaux :

Le premier peut s'énoncer : *Crée-toi des moyens*. Il ne sert en effet de se proposer un idéal, si l'on n'est pas décidé à se faire tout ce qu'il faut pour le réaliser. Si l'idéalisme impliqué par l'action morale est justifié, ces moyens doivent se réduire à des réalités pensables, c'est-à-dire à des idées. Mais dès qu'on affirme la réductibilité du réel aux idées, on les oppose en les identifiant. Il faudra donc admettre que les moyens, que le moi doit se faire, doivent s'opposer comme des idées abstraites ou des lois plus ou moins profondes, et des idées concrètes ou des choses plus ou moins complexes. Parallèlement, s'opposeront le devoir métaphysique, se prolongeant dans le devoir mathématique, puisque la mathématique n'est que la métaphysique de l'ordre entre les quantités, et le devoir scientifique, s'achevant dans le devoir technique, puisque la technique se distingue de la morale en ce qu'elle se préoccupe de moyens et non de fins. Le devoir métaphysique inventera des méthodes intellectuelles, le devoir scientifique des méthodes pratiques. Tous deux rentrent dans l'extension de l'impératif « Crée de la richesse ».

Le deuxième des devoirs principaux peut s'exprimer : *Crée-toi des fins*. S'il est en effet moralement requis que nos intentions soient réalisées par nous, faut-il encore que

nous formions des intentions ; et puisque l'esprit ne peut épuiser sa puissance de création, l'intention morale sera l'intention de la fin la plus ample que, dans des conditions données, nous puissions réaliser. De toutes les contradictions que la moralité doit mener à bonne fin, ce n'est pas la moins délicate que celle qui oppose l'ambition à la prudence. *Nous ne devons pas entreprendre plus que nous ne pouvons, mais nous ne devons pas réaliser moins que nous ne pouvons.* La sagesse du moraliste consistera dans le choix des fins qui conviennent à telle personne dans telle situation ; et, puisque l'autonomie est le caractère éminent de la moralité, c'est chacun qui devra achever pour lui-même l'élaboration des fins commencée par le moraliste. Nous aurons à marquer les degrés par lesquels la morale s'élève à sa fonction : le plus proche de la conscience concrète est l'art.

Enfin le troisième des devoirs principaux s'énoncera : *Crée-toi des sentiments.* Nous assignons à la religion cette fonction de créer, renforcer, épanouir, spécifier la puissance affective, sans laquelle la connaissance des lois de l'objet resterait stérile, et les intentions, dilatoires. La connaissance, qui crée tout, doit se créer des besoins, comme elle se crée des choses. Mais cette création ne sort pas de l'extension du devoir d'unir, car, si la métaphysique et la science naissent de la solution des conflits intellectuels, comme la morale de celle des conflits de devoirs, la religion s'édifie et se développe par celle des conflits affectifs.

Pour chacune des cinq fonctions synthétiques, que nous ne faisons ici que saisir dans leur principe, le devoir se présente comme une source de conflits, d'abord intestins, puis mutuels. Si en effet le caractère essentiel de tout devoir est d'ordonner l'union, il s'en faut que l'union qui pourra être réalisée soit toujours également intime. L'union serait parfaitement accomplie si elle devenait l'identité ; mais précisément l'esprit ne se distingue de l'idée que par l'impuissance d'aucune idée à le satisfaire. Il en résulte que l'unité analytique de l'identité, de la loi, de l'universel ne

peut être jamais que le moyen pour obtenir l'unité synthétique de la finalité, qui devra posséder ce double caractère, dû à l'extériorité relative de ses éléments, d'être à la fois plus fragile et plus riche. Quand un bien arrive à ce degré d'homogénéité, où les parties ne se distinguent plus pour nous, comme dans la couleur, l'opération qui le produit s'appelle *une création* ; tant qu'elles restent discernables, comme dans une machine, cette opération n'est qu'un montage ou *une organisation*. Dans toutes les synthèses mentales, l'esprit *étreint* d'autant moins qu'il *embrasse* davantage. L'organisation gagnera en ampleur ce qu'elle perdra en solidité.

Mais si l'esprit a une vocation de conquête et d'épanouissement, il ne devra jamais se résigner à ce qu'il y a de superficiel dans toute organisation, ni à ce qu'il y a d'étroit dans toute création. Il ne pourra se contenter, ni de la finalité ample et lâche de l'ordre, ni de la finalité intime, mais restreinte de la qualité. Il en résulte que les fonctions synthétiques de la conscience seront animées de mouvements contradictoires, qui chercheront à accorder la systématisation et l'invention, tour à tour classiques et pragmatiques, apolliniennes et dionysiaques. Tantôt la science multipliera les découvertes en désordre, recherchera les hypothèses aux conséquences paradoxales ; tantôt, revenant par un lent et minutieux travail de coordination sur les produits de cette fièvre, où l'esprit a paru sacrifier l'unité du savoir à sa fécondité, elle rassemblera, dans l'harmonie d'une nouvelle construction, ses découvertes aléatoires et sporadiques. Il y a de même dans la religion, tant qu'elle est vivante, un jeu contrasté d'initiatives et de réglementation, où l'hérésie protège contre la scolastique, la discipline contre le désordre et le caprice ; comme il y a parmi les moralistes, des esprits plus soucieux d'assurer les fondements de la moralité et d'en éclaircir les principes, d'autres plus anxieux d'efficace et d'ardeur, au risque de quelques égarements. Tous les conflits entre l'État et l'individu, qu'on ne peut résoudre ici que pour les transférer là-bas,

ne font qu'illustrer la contradiction entre le devoir d'unir en organisant et le devoir d'unir en produisant.

Déchirées par ces exigences contradictoires, les fonctions de la conscience sont en outre menacées par les conflits qui les opposent les unes aux autres. C'est le caractère commun de toutes *les activités spéciales* qu'elles ne peuvent se définir qu'en se séparant de la conscience totale, et qu'elles ne peuvent la diviser qu'en menaçant son existence même. Rien ne se produit en nous qu'en se distinguant du reste et qu'en tendant à s'en isoler ; et tout ce qui s'isole se vide et périt. On a présenté souvent le rythme de l'analyse et de la synthèse comme un balancement qui, du concret ramènerait à l'abstrait, pour renvoyer de l'abstrait au réel. Mais tout ce qui, schématiquement, est ordonné, redevient dramatique avec la vie.

Esprit d'analyse et besoin de synthèse ne sont pas d'abord des tendances qui se concilient en nous, ce sont des exigences qui nous déchirent. Voici un malade. Devons-nous le traiter comme un cas dont la théorie est à découvrir ? Mais sa souffrance nous est sensible, le mal presse. Il faut le guérir. Cependant comment le guérir sans savoir ? C'est vingt fois par jour, que nous devons sacrifier la recherche théorique à l'urgence pratique, ou le succès pratique à l'analyse scientifique. Positiviste est le savant par rapport au métaphysicien, mais le savant est un rêveur théorique, par rapport au technicien, celui-ci, par rapport au commerçant qui sait s'enrichir vite, et le plus positif de tous, c'est l'enfant qui ne pense qu'à son plaisir immédiat. Aussi la conscience est-elle condamnée à « se sublimer » au sens freudien, dans chacune de ses fonctions, quand celle-ci se sépare des autres.

Ce qui est vrai des expériences particulières, l'est plus profondément des formes générales de l'expérience. Une animosité, toujours présente, quelquefois violente, oppose le savant au prêtre ou le prêtre à l'artiste. Les besoins que l'un s'occupe de satisfaire semblent aux autres, ou un luxe vain, ou une perversion. Ils s'ignorent quand ils ne se persécutent pas. Comment en serait-il autrement, puisqu'à cause

de la limitation de toute conscience subordonnée, nous ne pouvons développer une aptitude en nous, sans qu'elle attire à elle des forces, qui, par suite, manqueront aux autres ? Rien de profond ou d'original ne se fait que par la spécialisation, et la spécialisation est la mort de l'esprit. Mais pourquoi se plaindre d'une contradiction de plus ? De celle-ci sort la philosophie même. Elle ne se réduit pas à la métaphysique, puisque l'impossibilité de réduire tout le réel à la métaphysique entraîne à la construire avec autre chose qu'elle-même. Plus synthétique qu'aucune des fonctions de l'esprit, prise à part l'une de l'autre, elle manifeste, au-dessus d'elles toutes, la fécondité du devoir, puisqu'elle élève le devoir d'union à ce point où il n'apparaît plus comme le principe d'une fonction, mais comme la raison même de la personnalité du philosophe.

36. LA PERSONNALITÉ DU DEVOIR. — La distance, qui sépare les déductions même les plus poussées et la vie morale, peut gêner une morale théorique ; elle vérifie une théorie de la moralité qui cherche dans la contradiction la source de la vie concrète. S'il est vrai que toute détermination réfléchie de l'action s'accompagne d'une déduction, qui tire, de l'idée même du devoir ou d'une de ses spécifications les plus profondes, la règle à appliquer, il est vrai que l'on fausserait la vie psychologique, si l'on méconnaissait que cette déduction subit, du fait d'une contradiction à résoudre, une attraction qui l'oriente. Alléguer le devoir, ce n'est donc pas soumettre la personne à une contrainte logique où elle perdrait son autonomie. Celle-ci est présente dans l'acte par lequel elle l'assume, grâce à sa personnalité, et par sa volonté.

Sa personnalité d'abord intervient pour faire qu'il y ait une contradiction. C'est d'elle que sortent les nécessités qui provoqueront le sentiment d'obligation. Chacun a les devoirs qui lui conviennent, parce que chacun a les souffrances qu'il mérite ; et la conscience commune ne s'y trompe pas, puisqu'elle gradue et nuance, avec un art souvent très subtil, les éloges et les blâmes qu'elle répartit

entre les individus. *Ce qui est attendu de chacun, ce n'est pas qu'il fasse le devoir, mais son devoir*; et celui-ci change avec la situation, les dispositions, le passé, les moyens, les circonstances les plus contingentes, qui se proposent à son action. Le devoir d'un médecin militaire dans une ville bombardée est de rester avec les troupes; le devoir d'un médecin civil peut être de se laisser évacuer avec la population civile. Il n'y a pas besoin d'insister beaucoup pour reconnaître même que nous n'apprécions un acte d'autrui ou l'un des nôtres, qu'en connexion avec l'orientation de notre vouloir et les intentions profondes de notre sensibilité. En même temps qu'il est le même pour tous, en ce sens qu'aucun devoir concret ne peut être un devoir sans appliquer l'impératif universel, il est vrai, à cause de l'inépuisable fécondité du devoir, que ce devoir-là, qui s'impose à moi, à tel instant, est un devoir historique, qu'aucune autre personne n'a affronté encore et qui ne m'oblige qu'à raison de ce que je suis et ce que je veux.

C'est qu'au-dessus de la personnalité, où viennent se condenser notre hérédité et les résultats de nos volitions plus ou moins récentes, il y a ma volonté actuelle. S'il est vrai, comme l'idéalisme l'exige, que je contribue à faire les problèmes qui se posent à moi, si même il n'y a rien d'objectivement indépendant du moi, que ce que le moi décide provisoirement de rejeter hors de son analyse et de subir comme un donné, l'autonomie de la conscience, dans le devoir, par ce qu'elle cherche et par ce qu'elle néglige, est entière. La volonté s'y reconnaît, non pas comme une option une fois faite, dont il n'y aurait qu'à subir les contre-coups et qui interdirait la conversion, non pas même comme une volonté générale, semblable à celle d'un contrat qui aurait réglé toutes les éventualités ultérieures, elle y est, à chaque instant, avec sa plénitude, faite de liberté et d'invention, occupée, non à recevoir un avenir prédéterminé, non à ratifier un plan déjà formé, mais à créer l'avenir par un décret toujours nouveau. Comme elle peut détruire ce qui a déjà été produit, comme aussi elle ne pourra rien produire

que les conséquences ne s'en développent de proche en proche, on peut dire de chaque acte de volonté que c'est l'univers tout entier qu'il décide.

Aussi convient-il mieux de souligner la personnalité du devoir que son universalité ; ou plutôt de montrer que l'universalité abstraite, qui inclut le devoir général dans tout devoir particulier comme son principe, n'est qu'une direction vers l'universalité concrète. La *règle kantienne d'universalité* aboutit à ce critère qu'un acte est immoral, quand l'universalisation de sa maxime le rend contradictoire. Il ne faut pas emprunter de l'argent en promettant de le rendre quand on sait qu'on ne le pourra pas, parce que, si cette pratique s'universalisait, il ne se trouverait personne pour prêter de l'argent sur une promesse. Mais qui ne voit que cette règle, suffisante pour exclure l'immoralité absolue, est insuffisante pour définir la moralité ; car celle-ci est définie en degré suivant les conditions sociales où elle s'exerce. Le problème pratique est de savoir sous quelle forme et à quel point le crédit doit être admis dans une société déterminée, car il ne suffit pas qu'un homme ait l'intention de payer ce qu'il doit, il faut qu'ordinairement il le puisse : ce qui exige, entre autres conditions, que des mobiles trop forts ne viennent pas le détourner de payer. Kant a reconnu que l'acte moral exclut la contradiction ; mais il laisse entièrement de côté toute considération de la manière dont la contradiction sera exclue ; et cette manière n'a pas toujours la même valeur, il y a des degrés de finalité. Entre deux hommes qui paient leurs dettes, l'un peut être un héros, l'autre rien de plus qu'un habile peu honnête, car, si l'on tient compte de ce qu'il n'y a jamais identité concrète entre deux sommes arithmétiquement égales, versées dans des conditions différentes, le formalisme peut laisser fuir la moralité, comme un filet, l'eau. En effet, entend-on par universalité, cette universalité abstraite, que le devoir particulier enveloppe le devoir général ? Elle doit y être ; mais elle ne suffit pas à déterminer le devoir particulier dans un monde toujours incomplètement connu, toujours

incomplètement fait. Veut-on dire au contraire que le devoir a ce caractère qu'il serait identique pour une autre personne dans les conditions identiques ? On peut l'accorder, car ce n'est rien accorder, puisque deux actions ne peuvent être deux dans des conditions absolument identiques. Ici comme partout, la réduction à l'identité laisse échapper ce qu'il y a de créateur dans tout procès moral.

Suit-il de l'insuffisance de l'universalité abstraite que l'acte moral soit livré au caprice ? En aucune manière, car il y a une autre universalité qu'on appellerait mieux l'université, c'est celle par laquelle un acte, au lieu de contenir une réalité partielle, absorberait la réalité totale de l'univers. Il exclurait la contradiction ; et, par suite de la corrélation entre objet et sujets, supprimerait les conflits entre les consciences. Cette universalité ne serait plus d'extension, mais de compréhension. La matière, que le devoir à son principe laisse en dehors de lui, y serait entièrement intégrée. Que cette finalité absolue, où le divers se confondrait dans l'un en excluant la distinction, ne puisse être qu'une limite, cela ne fait pas que les actions ne puissent se ranger, suivant un ordre d'excellence, parce que chacune ajoute d'être aux autres. Dans la mesure où les consciences sont morales, elles absorbent une part de plus en plus considérable de l'objet, contractent des devoirs plus amples, s'assignent la responsabilité du bonheur de plus de consciences, bref elles tendent vers une universalité concrète de l'action, qui les identifierait, s'il n'y avait dans ce mouvement une direction sans terme.

Tout au cours de ce progrès vers une appréhension totale de l'univers, vers l'intuition où la réalité se donnerait dans une qualité faite de l'harmonie de toutes choses, l'universalité ne se présente plus à la personnalité comme une règle abstraite et pauvre, à laquelle elle devrait se réduire en se mutilant, mais comme l'idéal même de son développement. Cela ne veut pas dire que cet idéal puisse être progressivement atteint sans combat et sans effort. L'universalité objective commence par contredire la personnalité

subjective : l'objet ne se donne pas, il doit être fait ; le sujet bénéficiera de sa recherche, mais elle procède d'un manque. Il faudra donc un travail, et un travail bien mené, pour que cette opposition soit, à chaque nouveau pas, résolue ; et c'est pourquoi tant l'invention pratique que la connaissance sont morales. C'est ce que ne met pas en évidence *la deuxième règle de la morale kantienne*. Subordonner les choses aux personnes serait aisé, si les choses ne cachaient des personnes. Le danger moral est toujours grand, soit que nos actes, inspirés par des tendances objectives, nuisent à des personnes, sans en servir d'autres, soit que nos actes inspirés par des tendances personnelles, altruistes ou égoïstes, sacrifient une foule de personnes inconnues ou mal connues de nous, à une ou quelques-unes que nous voulons aider. Un commandant d'armée fait difficilement le décompte entre les hommes que son offensive fera périr, et ceux dont la victoire, à laquelle elle doit conduire, sauvera la vie et servira le développement. Mais c'est qu'à ramasser, comme Kant, la moralité dans l'intention abstraite, on en expulse l'anxieuse recherche, par laquelle elle doit passer de l'idée universelle du devoir à l'invention de sa fin. Cette anxiété et cette quête sont au cœur de la moralité. Réduire la moralité à la science, c'est supposer que les moyens nous sont imposés comme des conditions, qui nous dispenseraient de vouloir ; réduire la moralité à la morale, c'est admettre que tout ce que nous avons moralement à connaître de l'acte, nous est connu avant l'acte. Mais comment s'étonnerait-on qu'à réduire la moralité, qui est l'activité de la conscience, quand elle opte pour la construction, à l'une de ses fonctions, on la mutilé ? Les méthodes sont, si l'on veut, des machines, mais elles exigent, comme les machines quelqu'un pour les inventer, les utiliser, les réparer.

37. LA RÉALITÉ DU DEVOIR. — Il reste à nous demander si le devoir, dont il faut logiquement faire le principe de l'action, la raison de son efficacité, l'instrument du développement personnel est de nature à ne pas décevoir notre

espérance. L'ontologie rationnelle, qui commençait par mettre la nécessité au principe de l'être, avait cet inconvénient décisif de rendre la conscience inintelligible ; mais elle y gagnait apparemment de mettre l'être en dehors du doute. Que cette apparence de certitude doive se dissiper, dès qu'il a été reconnu par la philosophie critique, que ce que nous appelons la nécessité ne peut être que notre idée de la nécessité, cela prive l'ontologie de sa supériorité prétendue ; mais cela aussi souligne que le devoir, sur lequel l'idéalisme moral veut que tout soit fondé, ne l'est pas lui-même. Personne ne peut donc éviter la question, et tout le monde, aux moments de découragement, s'inquiète si le devoir est plus qu'un mot. Nous sommes donc amené à nous demander *si et en quel sens le devoir est réel*, et à chercher, après avoir dégagé les raisons de le tenir pour réel, si les raisons de le tenir pour irréel ne sont pas faites pour les parfaire.

Il ne peut s'agir évidemment d'établir la réalité du devoir par une démonstration rationnelle, qui serait encore une abdication pour l'objet. Si le devoir en général ou en particulier n'était qu'un théorème déduit à partir d'axiomes absolus, il s'effacerait devant la nécessité. Le devoir doit n'être pas démontrable. Mais qui doutera qu'il en soit ainsi ? Le devoir universel est d'abord un principe, ce qui exclut l'apodicticité hypothétique, mais un principe qui s'oppose à l'être, ce qui exclut l'apodicticité catégorique, si l'on peut dire. Deuxièmement, s'il y a un résultat acquis par quatre siècles de science expérimentale, c'est l'impossibilité de construire par une déduction finie aucun acte concret. Troisièmement, les axiomes sont toujours complétés par des postulats, par lesquels la volonté, passée ou récente, reprend ou prend sa place dans le savoir et dans l'être. Quatrièmement, aucun axiome n'est efficace que par son actualisation dans une conscience et celle-ci enveloppe l'attention du sujet. Il est donc impossible de démontrer le devoir, et cette impossibilité est la première preuve de sa réalité. S'il doit être impossible de démontrer le devoir et que ce soit en effet impossible, il est vérifié. Mais cette vérification est négative.

tive, car, en niant les raisons de le nier, on laisse à déterminer les raisons de le poser. Qu'il y ait déjà le devoir dans cet acte de le poser, qui n'est qu'un amour naissant, certes ; mais cela vérifie seulement que la moralité peut commencer par la morale.

S'il y a une réalité positive dans le devoir, il faut, pour le montrer, passer en revue les divers sens de réalité :

1^o Le premier sens de réel que nous considérerons, c'est le sens privatif de *non-illusoire*. S'il y a une autre réalité que la conscience et le devoir dans la conscience, la conscience et le devoir deviennent un rêve et la forme d'un rêve. — Il suffit ici contre l'hypothèse d'une chose inconnaissable de rappeler que la condition première de toute pensée est que le réel lui soit homogène. Nous ne pouvons *commencer* à penser sans impliquer la foi dans le postulat de l'intelligibilité universelle, c'est-à-dire le devoir ; quand les arrêts de la connaissance font apparaître un inconnaissable, c'est parce qu'elle se suspend qu'il se pose, il est par elle, pour elle, elle le connaît comme inconnaissable, par conséquent comme apte à être de moins en moins inconnaissable, bref il est le contradictoire d'un inconnaissable. Connaître, ce n'est pas expulser l'objet de son appréhension au moment où on prétend le connaître, c'est le poser. On ne connaît le tout *de* rien, mais on connaît le tout *dans* quoi que ce soit. Il n'y a pas de connaissance qui ne soit vraie. La connaissance est l'exigence, puis la possession de l'objet. Ou l'on connaît, ou l'on ne connaît pas et l'on souffre de ne pas encore connaître ; mais on ne peut pas connaître que ce qu'on connaît n'est pas ce qui serait à connaître ; car poser autre chose que ce qui est déjà connu, c'est enrichir sa connaissance, non la supprimer. L'agnosticisme interdirait à notre connaissance de commencer ; mais il ne peut le lui interdire que si elle a commencé. — A quoi il est possible de répondre qu'opter contre la contradiction, c'est opter ! Qui fait une philosophie du devoir ne peut pas désavouer l'option ; mais être l'objet d'une option, ce n'est pas être irréel, c'est une autre manière d'être réel.

Voir dans la connaissance une option, c'est faire une théorie sur la nature de la connaissance ; ce n'est pas la supprimer, car c'est l'avouer. En faisant d'une connaissance une option, on la relie au sujet ; mais comme ce sujet n'aurait rien sur quoi opter s'il était seul à faire la connaissance, on ne la coupe pas de l'objet.

S'il n'y a aucune raison de discréditer l'esprit en le contraignant d'être esclave de ce qu'il ne peut même saisir, si même. pour qu'il y ait une raison de discréditer l'esprit, il faut que l'esprit se la donne, aucune raison de nier le devoir ne viendra du dehors. Qu'il ne soit pas fondé, ce n'est pas une infériorité. C'est tout un qu'il y ait le devoir et qu'il y ait un principe, qu'on l'appelle la Relation avec Hamelin, ou la Loi d'unité comme M. Brunschvicg. Le moraliste n'a donc pas à craindre que la moralité, qui est l'action inspirée par le devoir, puisse être contrariée, démentie, supprimée par rien d'extérieur à l'esprit. Toutes les déterminations, par lesquelles on a voulu donner à l'extrinsèque un contenu pour le rendre pensable, ne peuvent que l'introduire dans l'esprit. Si la matière et le mystère sont quelque part, c'est dans la conscience. Ou il n'y a pas de moralité, ou elle ne dépend que d'elle ; mais aucune conscience ne peut se développer et même se maintenir sans impliquer qu'il y a du bien et du mal.

Pour écarter le scepticisme, qui ferait du devoir un rêve, il suffit de se préciser à soi-même ce que peut être un rêve. D'abord il n'y a de rêve qu'en opposition avec ce qui n'est pas lui. Le contenu total de l'être, c'est-à-dire de la conscience, ne peut être une illusion, parce qu'une illusion ne peut être définie comme telle par un sujet, que s'il la distingue de ce qu'il appelle le réel. Comme l'illusion, pour être, doit être encore du réel, mieux vaut appeler *profond* ce qu'on opposera à l'illusoire. Mais profond et illusoire ne se comprennent que l'un par l'autre. Le profond, c'est l'idée du métaphysicien, ce qui doit se retrouver universellement, c'est *l'abstraction de la forme* ; l'illusoire, c'est la singularité concrète qui s'attache l'artiste, ce qui ne doit

jamais se retrouver, c'est *l'abstraction de la qualité*. Le devoir théorique ne serait que du formel ; comme le point matériel du cinématiste, il appelle la qualité, sans laquelle il ne peut devenir sensible. L'art ne saisit qu'une pellicule qualifiée, qui pour ainsi dire glisse à la surface de l'être pour s'en séparer, et comme les espèces épicuriennes, se faire voir.

— Sans doute on peut se livrer à l'une ou à l'autre abstraction. On ne verra dans le devoir universel qu'une idée, et on la privera de sa réalité en la laissant idée, dans le devoir singulier, une préférence affective résultant d'un caprice. Mais la vie ne permet pas longtemps l'abstraction. On sera tiré de la spéculation idéologique ou sensible, de l'égoïsme de la pensée pure ou de la jouissance esthétique, de la retraite dans l'idée ou le rêve, par la contradiction. La métaphysique et l'art s'anéantissent chaque fois qu'ils veulent se proposer comme le but exclusif de l'esprit.

Quand l'idée et le rêve cessent d'être des passions, ils deviennent des objets de devoirs. L'inventeur métaphysique et le créateur artistique orientent vers la réalisation de leur fin propre une conscience puissante et riche, qui *ne renonce pas à la vie pour la spéculation, mais verse la vie entière dans la création*. Les fonctions moyennes de la conscience, la science, par l'inertie de la matière qui provoque les accidents, la religion, par la violence des sentiments qui enflamme les conflits, y apportent leur gravité. Elles tirent, s'il ne s'en défend, le spéculatif de sa spéculation, théorique ou esthétique ; et quand il en est tiré, ni l'idée, ni la qualité singulière de chaque événement ne peuvent lui paraître des illusions individuelles et exclusivement contingentes. Séparée, la métaphysique s'apparente à la paranoïa, séparé, l'art, à la psychasthénie. Pour celui qui obéit au devoir de relier, *le sentiment du réel apparaît avec l'efficacité des moyens objectifs ou l'intensité des puissances subjectives*. Celui qui souffre ne peut croire irréel ce qui le fait souffrir ; celui qui calme sa propre souffrance ne peut croire irréel ce qui le guérit. Quand donc quelqu'un s'interroge pour savoir si le devoir n'est pas une illusion, qu'il revienne vers les contra-

dictions à vaincre ou vaincues, par le souvenir ou par la sympathie, et il ne doutera plus du devoir. L'immoralité consiste toujours à se fermer les yeux sur une souffrance. La mission de la religion est d'y ramener, pour que la science en cherche le remède. Le devoir est une illusion pour qui veut qu'il soit illusoire ; il ne serait pas le devoir s'il n'était pas possible de le disqualifier. Mais celui qui le nie, aura toujours à expliquer comment il a pu le concevoir. On peut obéir à l'affirmation du devoir ou le nier *après* l'avoir affirmé ; mais on ne peut le nier *sans* l'avoir affirmé ; et on ne peut pas ne pas l'affirmer, puisque la contradiction éveille la réflexion même, et que la contradiction n'est possible que par cette affirmation qu'elle doit être remplacée par l'unité. Quand je douterais du devoir, je me dirai que je suis fatigué.

2^o Le deuxième sens de réalité est *intelligibilité*. Nous nions que le rêve ne soit réel tant que nous ne l'avons pas construit avec la veille ; nous disons un fait trompeur, quand nous ne le comprenons pas. Que pensons-nous dans cette notion d'intelligibilité ? Trois éléments, semble-t-il. D'abord le suffixe, qui fait de l'intelligibilité une possibilité, l'oppose à l'intelligence actuelle. Deuxièmement, l'intelligibilité doit être l'intelligibilité de quelque chose pour n'être pas le néant de l'intelligibilité. Mais troisièmement, cet être, que l'intelligence doit comprendre, manque encore au principe qui soit servir à le comprendre, puisqu'il n'est pas compris. L'intelligibilité n'est donc que le devoir-être, attribué à un principe, qui attend du sujet qu'il lui confère l'être ; et, tant que le sujet n'a pas effectué l'application du principe, celui-ci n'est que le devoir, qui pourrait être défini l'obligation de tout construire pour tout comprendre. C'est le devoir qui nous invite à ajouter 1 à 3 pour engendrer 4, à rassembler dans une aperception des milliers de mouvements vibratoires pour en faire une qualité, à construire un jeu de quantités et de qualités pour en faire un ordre. Nous ne pourrions pas comprendre, si les mouvements d'esprit, par lesquels nous construisons notions et images, n'étaient pas

les mêmes que ceux qui servent à engendrer les objets, sur lesquels nous les vérifions ; et s'il peut arriver que nous nous croisions avec la nature en employant d'autres procédés qu'elle, il faut au moins que des postulats communs viennent permettre ces coïncidences.

Mais, pour parler plus exactement, ce que nous appelons la vérité scientifique n'est pas tant l'accord d'une idée avec un objet sensible que l'accord des sujets sur cet accord. Il n'y a de fait admis, de raisonnement légitime que celui qui fonde un consentement multiple. Faut-il en tirer argument en faveur d'un sociologisme qui ferait de la vérité un décret social ? On le peut, pourvu qu'il soit bien entendu qu'un décret n'est scientifique que s'il pose en même temps conditions et conditionné, et qu'il ne le pourrait, s'il n'y avait une règle objective qui oblige ceux qui décrètent. Nous décrétons que $1 + 1$ font 2 puisque nous pourrions ne pas additionner, mais le devoir nous oblige à compter, pour créer et utiliser la quantité. Le devoir est le principe commun de la recherche théorique et de l'effort pratique.

On méconnaîtrait par conséquent le devoir, si on confondait la moralité avec l'accord social sans raison. Le devoir, c'est-à-dire l'amour de la vérité et du bien, doit créer le consentement universel ; mais il ne suffit pas que l'accord des hommes sur une affirmation soit réalisé pour que cette affirmation soit celle que nous devons énoncer. Sans doute cet accord a ses raisons ; et il doit y avoir de la vérité dans la proposition sur laquelle l'accord se fait, de la justice dans l'ordre qu'elle fonde. Elle est vraie, il est juste, pour des consciences parvenues à ce degré de développement ; comme il est vrai pour le myope que la réalité visuelle est une atmosphère de couleurs fondues. Mais, si la moralité ne consiste jamais à recevoir un donné de la nature, si elle consiste à le refaire et, surtout, à l'élever, le devoir intellectuel commencera par la réaction de l'intelligence individuelle sur la vérité sociale. Il peut y avoir des indices de la vérité, il ne doit pas y avoir de critère de la vérité, distinct du mouvement même par lequel l'esprit la déploie.

L'intelligibilité et le devoir de penser, et l'on ne pense que si l'on développe la vérité, ne font qu'un. Le devoir est donc réel au sens où réalité signifie intelligibilité.

3^o On ne pourrait pas ne pas en douter si le devoir n'était réel au troisième sens, c'est-à-dire *vérifiable*. Comment ne le serait-il pas s'il ordonne d'unir, soit en créant, soit en organisant ? Tout ce qui aura été réalisé, et par suite sera empiriquement objectif, ne pourra l'être qu'à raison de la finalité qui y sera enveloppée, et par conséquent qu'à raison de l'effort moral qui l'aura construit. On devrait donc retrouver le devoir au principe de tout être intellectuel et empirique.

Mais cette exigence de reconstruction appelle deux remarques préalables :

a. La première, c'est que le devoir, qui est un appel à la conscience, *ne peut plus se trouver dans l'acte*, par lequel la conscience y obéit, ni à plus forte raison dans le produit de cet acte. L'obligation accomplie devient la nécessité, qui conditionnera l'effort ultérieur, s'il est moral. L'invention se sera dégradée en un mécanisme, que l'on sera fondé à considérer objectivement, mais par une abstraction qui en éliminera le sujet. De même que l'art, par lequel un chimiste réalise en chimie organique une synthèse nouvelle, n'est plus dans la synthèse, mais qu'on peut rechercher les lois et les actions qui s'exercent dans la technique industrialisée et à l'intérieur du produit, on ne trouvera plus la moralité dans le produit de la moralité, mais on y vérifiera son action.

b. La seconde, c'est que la genèse des opérations par laquelle on vérifiera l'efficacité de la moralité dans son œuvre ne peut être *qu'indiquée et amorcée*. Qui veut faire une philosophie de la contradiction exclue s'oblige à mener la construction jusqu'au bout. Mais notre objet n'est pas ici de parfaire l'image du monde, qui est inachevé et doit le rester, c'est d'encourager à le construire. Il nous suffira donc d'amorcer un travail dont l'objet est d'accroître la foi dans le devoir, comme un succès de la physique accroît la foi dans la science entière,

L'opération, dans laquelle la moralité a sa forme la plus simple ou la plus dégradée, ne peut être que *l'itération*, par laquelle l'esprit *ajoute le même au même et les unit dans l'autre*. Quand en effet le devoir n'a pas reçu l'être du moi, il n'est rien de plus que principe sans contenu, unité sans multiplicité, idée indéterminée, forme pure. Tout ce qui peut être pensé de lui, c'est qu'il doit être appliqué, se retrouver le même dans l'être ; et comme l'être doit ajouter au devoir pour que celui-ci ait pu être une exigence, la seule possibilité, c'est que le moi, qui doit créer l'être en obéissant au devoir, ajoute le même au même pour créer de l'autre. Il ne faut pas refermer le principe d'identité sur lui-même, mais le tourner vers l'extérieur, et la raison de toute pensée ne doit pas s'énoncer : A est A, mais : A fait A. Car, si le principe de tout fait doit être un acte, il ne peut s'exprimer que par un jugement, et il n'y aurait plus de jugement si les deux A ne faisaient qu'un. Mais, s'il est un jugement ou, ce qui revient au même, si les deux A se distinguent dans l'esprit, ils sont différents par la position que le moi se donne par rapport à eux, par exemple en tant que l'un est premier, l'autre second. L'identité est indispensable pour les unir, mais elle ne doit pas les confondre, et l'expression « A fait A » a l'avantage de ne sacrifier l'une à l'autre, ni l'identité, ni la distinction. Le moi ne peut s'arrêter là, car, s'il prête sa volonté au premier A pour qu'il se prolonge, se double, nous dirons s'itère, il ne doit pas non plus permettre à cette itération de se déployer sans lui, même contre lui, et il doit ramasser les deux A dans l'unité de son appréhension synthétique. D'« A et A », il fait « A + A » puis, à mesure que les deux A, pour ainsi dire, échangent leur identité contre leur affinité, ils s'unissent en B. Cela n'a pas été sans que la contradiction ait un éclair de temps opposé l'identité et la distinction. La continuité absolue ne peut être qu'un idéal pour nous. Nous pouvons dire un « éclair de temps », puisque cette analyse ne peut fournir que le schème d'un acte temporel. Aussi ne la résumerons-nous pas, en énonçant un principe d'ité-

ration, mais en faisant de l'itération une opération, la moralité en rudiment.

Les catégories ne sont que les aspects, que l'analyse peut reconnaître et distinguer dans cette opération initiale. Par leur diversité, elles expriment la diversité et la liberté des sujets ; par leur parenté, l'unité objective. C'est mettre la *relation*, ou l'un du divers, au principe objectif des autres. *L'identité* est le caractère commun aux deux mêmes, si on les sépare du tout où le moi les unit ; *la distinction*, leur caractère distributif, quand on les oppose l'un à l'autre dans le tout. En tant que le tout résulte de leur union, l'itération crée le *nombre* ; si du nombre, il n'est retenu que le fait que les éléments sont, pris à part l'un de l'autre, identiques, le nombre est *quantité* ; mais si, au contraire, l'esprit s'attache au tout, pour considérer son originalité, ce tout devient une *qualité*. L'appréhension de deux termes comme quantitativement identiques commence *l'extériorité spatiale* : leur identité permet la réversibilité d'une circulation de l'un à l'autre ; mais dès que l'esprit note leur différenciation, leur singularité qualitative, ne serait-ce que celle qui résulte de son passage de l'un à l'autre, *l'extériorité* est, à cause de l'irréversibilité qui en résulte, *temporelle*. On compte trois jetons dans l'espace ; mais on énumère le premier, le deuxième et le troisième dans le temps. L'esprit domine l'espace et le temps en les opposant en lui-même. En tant que la qualité est sous la dépendance de la quantité, il y a *causalité* ; en tant que la quantité est unifiée dans la qualité, il y a *finalité*. Dans toutes ces opérations, il y a intuition d'une médiation, sortant d'un besoin, aboutissant à une harmonie, pourvu seulement que le sujet veuille.

A tous les étages de la conscience, l'itération *fait du nouveau en répétant l'ancien, crée en conservant*. — Le premier est celui de *la logique*. De toute opération intellectuelle, il est possible de montrer qu'elle est une identité, en ce qu'il ne peut pas y avoir plus dans la conclusion que dans les prémisses ; mais de toute, il est possible de montrer aussi

que l'esprit, en répétant, a créé. Dans 3, il n'y a que $2 + 1$; mais 3 est 3, l'impair complexe le plus simple ; toute démonstration aboutit à une identification, mais cette identification transporte un attribut d'un sujet à un autre pour créer un concept nouveau. Éternel par l'aspect d'identité qui vient de l'omniprésence du même dans toutes les opérations de l'esprit, celui-ci est historique par la nouveauté indéfinie des applications qu'il reçoit. Faire son devoir, c'est être fidèle à soi-même et au principe de toute conscience possible, pour inventer.

Comme le passage de la pensée abstraite à la pensée concrète est relativement continu, ce qui est vrai à l'étage du logique doit l'être à l'étage du *physique*. Le même, qui s'y contruit avec les modes de la quantité, espace, temps, mouvement, est la *périodicité*, qui se maintient sur place dans la matière et se propage dans le rayonnement. Mais comme l'itération a été capable de construire la suite des nombres par sommation de 1 avec lui-même, elle est capable de construire des formes de plus en plus complexes de composés ou d'ordres de fonctions. Elle continue son œuvre dans nos laboratoires où les accidents et les inventions, celles-ci sortant de ceux-là, révèlent les défaillances et les succès de la moralité.

Entre les actions plus ou moins élémentaires, qui ont construit ou reconstruisent les formes définies de la matière, et la périodicité, qui assurera la permanence des formes vivantes, la physique commence à intercaler une *cosmologie* qui, dans l'histoire des systèmes astronomiques, ne se proposera plus d'esquisser une cosmogonie, mais de discerner les lois réglant l'apparition, le développement et la décadence, c'est-à-dire la périodicité, des mondes sidéraux. Certes l'idée du retour éternel n'est qu'une abstraction objective, puisque dans l'esprit, du fait seul que l'esprit se représente une période, la situe parmi d'autres, perçoit la singularité de ses rapports avec ce qui l'entoure, ou, plus simplement, implique le souvenir des précédentes ou l'exigence des suivantes en la dénombrant la $n^{\text{ième}}$, il l'individua-

lise et la différence des autres. Mais cette abstraction objective a l'avantage de retenir l'aspect conservatoire du devenir, qui est le principal pour une science objective, puisque celle-ci consiste par décret à négliger ce que le sujet apporte chaque fois de nouveau, dans toutes les applications théoriques ou pratiques, qu'il fait des lois. La connaissance des lois du devenir cosmologique comblera le vide entre la périodicité physico-chimique et la périodicité biologique.

Il va de soi que, dans un monde dominé par la liberté des consciences, rien n'oblige à ce que le plan logique de la réalité s'effectue intégralement dans le réalisé. Plus la complexité des produits de la moralité est grande, plus les lacunes dans leur réalisation seront nombreuses. Le monde objectif n'est pas un ordre, c'est un désordre d'ordres, comparable à un chantier, où chacun ordonne ses outils et ses matériaux, mais sans se concerter avec les autres. Plus on descend dans l'analyse, plus l'unité du réel se laisse deviner ; plus on s'élève par la construction, plus sa fécondité s'épanouit. Comme l'itération, avec des nombres réguliers, fait des mouvements périodiques, en construisant ces mouvements, elle fait les fonctions *biologiques* des organismes ; mais, puisque l'itération n'est que l'expression objective d'une création, qui procède toujours d'une conscience, il est naturel que chaque organisme, si simple ou si complexe soit-il, trouve son centre dans un moi, qui doit le recréer et le développer sans cesse par la nutrition, l'exercice et la recherche, pour qu'il ne soit pas victime des désordres, auxquels l'exposent la caducité de l'objet et l'imperfection naturelle indispensables à la moralité.

Comme il est impossible de séparer la société de la matière et du reste de l'objet, la périodicité des fonctions physiques, cosmologiques et biologiques doit entraîner la périodicité des fonctions sociales, qui résulte à nouveau de l'itération consciente. Contre Tarde, Durkheim a profondément obéi à l'impératif rationnel en assignant à la sociologie pour but la détermination des lois qui fondent le fait

social ; et cette détermination des conditions ne peut advenir sans que le fait cesse de paraître un fait et par suite volontaire. Par conséquent la tradition, qu'on l'appelle imitation ou autrement, qu'on la considère dans celles de ses formes, qui unissent les générations entre elles, ou, comme la mode, les hommes d'une même génération, ne se suffit pas à elle-même ; elle n'est pas une raison, elle en enveloppe une ou plusieurs. En les retrouvant l'intelligence renouvelle la société. En effet une tradition commence à se déliter, dès qu'elle n'est pas reconstruite par une sympathie qui trouve, dans les contradictions que son institution a résolues, la source de sa valeur. Mais la théorie complète de la science ne doit pas tenir compte seulement de son idéal, elle doit reconnaître ses limites, puisque l'invention scientifique ne peut se poursuivre qu'à raison des arrêts qui lui barrent provisoirement le chemin. Une société a une structure avant d'être comprise ; cette structure ne peut être autre chose qu'une succession rythmique d'opérations, comme par exemple un budget annuel, qui prolonge, jusque dans l'intimité des consciences, la périodicité de la matière. Mais de même qu'un repasseur utilise la rotation de la meule pour affûter ses couteaux, l'inventeur, élevant l'itération jusqu'à la richesse de sa moralité actuelle, tourne la tradition au profit du progrès, par opposition au criminel qui ne fait que la ruiner.

C'est ce que devra vérifier le développement de la sociologie. A mesure que celle-ci deviendra une science, elle quantifiera son objet. Mais il n'y a qu'un domaine social où la quantité règne, c'est l'industrie, dans laquelle il faut comprendre l'armée, qui est l'industrie mobilisable ou mobilisée. La conquête de la matière par la conscience ne peut se faire sans que la conscience cède à l'automatisme ; et il est remarquable que les employeurs américains se servent maintenant des tests d'intelligence, pour recruter les ouvriers les moins intelligents et, en tant que tels les plus faciles à automatiser. Qu'il doive en résulter que l'hégémonie du sociologue, comme l'a rêvée Comte, liée à l'ée

fausse de l'accomplissement de la science, puisse devenir extrêmement redoutable, une philosophie, soucieuse de réserver à la personne, à toute personne l'initiative morale, ne peut pas ne pas le marquer. Mais si aucune fonction de l'esprit ne doit accaparer l'esprit, si la philosophie ne doit pas plus être une *ancilla scientiæ* qu'une *ancilla theologiæ*, cela ne fait pas que chacune ne lui soit indispensable ; et l'organisation sociale, réalisée progressivement, comme l'a vu Marx, par les techniciens en tant qu'ils inventent, institue, non une conscience, mais un corps social, dont la périodicité, sous réserve des échecs, qui provoquent l'invention individuelle, doit être accordée avec la périodicité biologique des organismes. C'est qu'un organisme n'est déjà qu'une usine à rendement calculable, issue de la collaboration des consciences qui y entre-croisent leurs actions.

La plus saisissante vérification du devoir est *l'existence de l'homme qui le contesterait*. Objecte-t-il l'infirmité de ce qu'il est et l'immensité de ce qui le déborde ? Il faut lui répondre que, par la relativité de l'étendue et de la matière, le corps, auquel il commande, enveloppe en profondeur une infinité comparable à celle qu'il ne s'est pas assimilée ; mais que celle-là même ne peut lui paraître le déborder qu'en tant qu'il commence à la saisir en la connaissant. Bien plus ce soleil et ces étoiles, dont l'image peut tenir sur un écran, reçoivent de lui l'immensité dont il s'effraie, puisque c'est à raison des idées qu'il leur rapporte qu'ils s'agrandissent et s'éloignent devant lui. Il ne trouve les astres les uns après les autres qu'en les cherchant ; de sorte qu'au moment où il tourne le résultat de son effort pour connaître contre le devoir, cet effort même vérifie, par son succès grandissant, le devoir qui le dirige. Chacun ne peut souffrir que des contradictions qu'il travaille à se faire ; chacun doit y reconnaître le devoir.

4^o Le savoir intellectuel, à cause de son abstraction, dépasse rarement cette forme concrète du réel, qui le fait empiriquement vérifiable. Mais nous n'aurions guère plus de raison de nous intéresser au perçu qu'au conçu, si, par sa

qualité, il ne provoquait nos attraites et nos aversions. Réel, dans l'intimité de la conscience affective, signifie *aimable* ; est haïssable au contraire ce qui interdit au réalisable de se réaliser. Si le devoir est la condition de toute réalisation, rien n'est aimable que par lui. En tant que le sentiment lui prête sa puissance, il se confond avec l'amour de la vie, puisque la vie ne consiste jamais à se laisser tuer. Bien loin d'être une barrière, il est une direction ; et comme il n'y a aucun des biens, auxquels cette direction conduit, qui ne tire son prix de l'action qui nous les donne ou les utilise moralement, ce n'est pas le bien, c'est le devoir, principe du bien, qui doit apparaître à chacun comme digne d'attachement. C'est ce que vérifient des faits innombrables de la vie courante. Le joueur, si le jeu n'est pas pour lui une industrie, ne veut pas le gain, mais gagner ; l'industriel ne jouit pas de sa richesse, mais de son pouvoir de la créer ; Degas faisait porter ses tableaux au grenier aussitôt faits pour en entreprendre d'autres. Nous n'aimons rien qu'à raison de ce que nous y mettons d'action ; et le menteur même ne se satisfait de son mensonge qu'à raison de ce qu'il y trouve l'œuvre de son habileté. Comment en effet l'activité pourrait-elle se proposer d'autre fin que l'activité, la vie aspirer à autre chose qu'à une vie plus intense ? Idéaliste est le bon sens, quand il professe que les choses ne sont que les moyens de la vie, qui est le souverain bien.

D'où vient donc que le devoir évoque si souvent l'idée d'un acte pénible ? La faute en est d'abord aux moralistes, pour deux raisons. Toute fonction de la conscience, si elle cède à la tentation de se définir *purement*, est conduite à s'opposer au reste de la conscience. Le devoir inspire toute notre vie chaque fois qu'elle s'élève au-dessus de l'automatisme ; serait-ce pour l'acte le plus organique comme pour le plus frivole, il s'y retrouve. Mais il peut s'y retrouver sous une forme si basse, si incomplète que la morale est amenée, pour qu'il ne soit pas confondu avec la nature, à l'élever si haut au-dessus d'elle, qu'il doit finir par apparaître comme inaccessible. — Il y a plus. La morale est par destination

intellectuelle, elle doit fournir l'idée de la fin. Il lui restera toujours un air de sévérité abstraite, de rigorisme et de formalisme. Comme la sévérité devient tyrannie, toutes les fois qu'elle ordonne, sans mettre à la disposition de celui à qui elle ordonne les moyens et notamment les mobiles indispensables à l'exécution de ses ordres, ou au moins sans les leur indiquer, le devoir en recevra une rigidité objective où la personne se sentira violentée. Mais, à y regarder de plus près, l'abstraction n'est pas faite *pour brutaliser la personne*; elle est faite *pour réserver son initiative*. Le règlement, l'ordre, l'idée de la fin ne sont jamais que des conditions à construire avec d'autres, comme, pour le joueur, les règles du jeu. Ils ne requièrent pas la passivité, mais la recherche; et si l'on ne commet pas la faute de confondre la moralité avec la morale, on montrera, au cœur de l'action morale, les mobiles qui donneront à l'effort leur énergie, et on demandera à la religion de faciliter l'obéissance au devoir, en créant les sentiments constitutifs de l'amour. Celui qui désire de tout son cœur accéder à une cime ne sent pas sa fatigue, mais la joie d'en approcher. Quand la sévérité est intelligente, elle ne demande pas à quelqu'un ce qu'il ne peut produire, elle tient compte des conditions éthologiques et sociales de son action, elle est bienfaisante. Le danger de ne pas punir quelques criminels, c'est qu'on affaiblit, chez tous les autres, la peur du châtement, qui leur rendrait beaucoup plus facile de dominer les passions qui les entraînent au crime.

Sans doute le devoir ne va pas sans difficulté, puisqu'il apparaît au cœur de la contradiction. Mais celle-ci n'est un obstacle et une menace qu'à celui qui fuit devant elle, car cette même contradiction, qui déchirera le désespéré, poussera en avant celui qui y puisera la force d'en chercher la solution. Dans cette conversion, quelquefois si rapide, de l'anxiété au doute confiant et à l'espoir, se goûte le délice du bonheur; et le devoir, qui l'a permis, ne peut plus lui paraître un esclavage. Il n'y a d'autre joie pour la conscience que de réaliser, si diverse que soit la finalité à construire;

et comme le devoir n'est que l'obligation de réaliser, il ne fait qu'exprimer à la conscience sa vocation propre. Que l'invention qu'il y faut ne puisse aller sans crises, sans sacrifice, sans inquiétude, même sans douleurs, cela rend le devoir sérieux, grave, passionné, dramatique ; mais tous les mobiles qui en sortent, que la volonté doit en faire sortir, sont faits pour nous rendre le difficile facile. Quand la religion crée les sentiments qui portent au bien, quand la science donne les moyens objectifs qui en seront les éléments, la morale, en cessant d'être séparée, cesse d'être tyrannique. Pour qui aime le sacrifice, il n'y a plus de sacrifice ; pour qui aime la recherche, il n'y a plus de scepticisme ; pour qui sait créer la beauté, il n'y a plus de laideur.

C'est ce qui rend partielle la théorie pascalienne du « divertissement ». Elle a d'abord cet inconvénient de sacrifier l'un des contradictoires, qui s'opposent dans l'action, à l'autre. Nous ne pouvons agir sans désirer le but et sans aimer l'activité, de sorte que, suivant les cas, le but paraîtra la raison ou le prétexte de l'activité. Mais n'est-il que l'un ou l'autre, la moralité est manquée, puisque, dans le premier cas, si nous n'avons aucun intérêt dans l'activité même, la joie de vivre nous est enlevée et la personne devient moyen ; dans le second, si notre activité n'est qu'un amusement, elle manque à créer les conditions de son développement ultérieur. La moralité est cet art d'aimer ce que nous devons, au lieu de regretter ce que nous ne pouvons. Fourier, en cherchant à marier les occupations aux tendances, définissait la fin de la morale ; mais il ne l'accomplissait pas ; puisqu'aucune morale, dans un monde entraîné par le dynamisme de la conscience, ne dispensera d'invention.

Non seulement l'action morale n'est pas un divertissement en ce sens qu'elle nous détournerait de créer, mais il ne faut pas condamner les diverses fonctions de la conscience, sauf une, au profit de celle-là. La religion, au profit de laquelle la lettre de Pascal à Fermat revendique l'exclusivité de la moralité, est encore une activité, peut-être

la plus pathétique de toutes par l'intensité des forces affectives qu'elle met en jeu ; la paix ne s'y achète que par l'inquiétude, et elle se confondrait avec la mort si elle n'ouvrait une nouvelle recherche. On pourrait donc retourner contre elle le reproche de divertissement si, pour Pascal, toute autre action n'était vaine par la vanité de ses œuvres. Mais est-il conforme à la religion, qui ordonnait à Pascal de chercher la vérité, de nourrir les pauvres et de soigner les malades, d'exposer et de faire accepter la vérité, non seulement en convainquant les esprits, mais en persuadant les cœurs, de condamner l'activité métaphysique ou scientifique, morale ou artistique ? Il faut à la religion une matière ; aux prêtres, des fidèles ; à la foi, des hérétiques ; aux confesseurs, des pécheurs ; et elle débiliterait la confiance dans la Bonté divine, qu'elle est chargée de renforcer, si elle attachait d'avance le salut à une vocation plutôt qu'aux autres. Même la prédestination janséniste ne pourrait être nominative sans être moralement monstrueuse. La pureté d'essence, propre à toute fonction spéciale de la conscience, n'est pas destinée à la substituer à la conscience même, mais à conditionner une *imprégnation* des autres fonctions, dans laquelle elle tend à s'assimiler au tout en tendant à se l'assimiler à elle. Le réel, ce n'est pas la religion, ce sont des personnes, où la religion ne peut se définir qu'en se distinguant, et ne s'appliquer que dans autre chose. Toute fonction de l'esprit, tout esprit a pour devoir d'être soi en devenant autre. Nous vivons pour connaître et aimer, nous connaissons et aimons pour vivre.

Quand donc une activité devient-elle, en un sens immoral du mot, un divertissement ? C'est quand elle se détourne de sa convergence avec toutes les autres, qu'elle menace d'écarteler l'esprit au lieu d'en chercher l'harmonie, bref qu'elle désobéit à l'ordre que donne le devoir. Le difficile est seulement que l'exigence d'unité, ne pouvant engendrer l'identité sans supprimer la diversité des personnes, la contradiction entre l'amour de la paix et l'amour de la vie contraindra chacun à inventer son devoir pour le faire.

Mais il n'y a que l'incompatibilité de deux amours pour faire aimer le devoir.

5° Après l'amabilité, nous passons des notions du réel, qui en font l'objet d'une rétrospection, à celles qui en font l'objet d'une prospection, comme la notion pragmatiste qui entend par réalité *ce qui promet*. Ce serait en effet une misérable réalité que celle qui épuiserait la réalité ; mais à soutenir qu'il n'y a rien que par le devoir, et que par suite le devoir ne pourra cesser d'être, puisqu'il n'est le devoir qu'à la condition d'exiger autre chose, *on garantit le seul bien sans lequel aucun n'est rien*, la possibilité de continuer à faire le bien. L'éternité du réalisme est morte, l'éternité du devoir doit être inépuisable. Il n'y a de pragmatisme que rationnel, car on ne pourrait même attendre aucune utilité d'un être, si l'on ne possédait avant son effet la loi qui nous permet de le concevoir pour l'attendre. En admettant que nous puissions former des attentes, Hume a avoué tout le rationalisme.

6° Mais avec ce terme de *garantie*, se révèle crûment l'impuissance, où le devoir nous laisse, d'avérer actuellement l'équipollence du devoir à l'infinité du devenir qu'il doit inspirer et à l'infinité de l'être qu'il doit produire. L'erreur du rationalisme classique a été d'identifier, *garantir ou fonder et donner*. Une garantie ne peut être équivalente à l'être qu'elle est chargée de garantir, puisque cet être n'aurait pas à être garanti s'il était actuel. Une philosophie, qui ne veut plus escamoter les problèmes pour sembler les résoudre, ne peut sacrifier à l'identité les distinctions qui sont à la fois inséparables d'elle et contradictoires avec elle. Quand je reconnais en moi l'idée du devoir, j'ai la promesse de tout, mais je n'ai qu'elle. De son infirmité abstraite, résulte un doute, qui pèse sur toutes les autres formes de la réalité que nous venons de reconnaître au devoir. Si le devoir n'était qu'aimable, il n'y aurait pas d'immoralité ; s'il n'y avait que la finalité pour le vérifier, c'est que l'être achevé aurait remplacé l'être amorcé par le devoir et le devoir lui-même ; si l'intellection par-

faite nous était concédée, nous n'aurions plus à obéir au devoir de chercher, et nous ne serions même plus tentés par l'absurdité de l'inconnaissable. Le devoir nous impose à la fois deux obligations opposées : la certitude et le doute.

On pourrait en conclure à l'irréalité du devoir, comme l'immoralité l'impliquera chaque fois que la conscience optera pour elle, si de tous les sens de réalité, le plus profond n'était pas le plus mystérieux. Le réel, c'est l'inépuisable. *Tout ce qui se laisse épuiser par une analyse finie est pour nous artificiel.* C'est encore une manière d'être réel, mais la plus superficielle ; et un sentiment invincible nous porte à en mettre la raison dans l'inconnu, qui l'entoure et d'où cet artifice émerge. Si exorciser l'inconnaissable, c'était exclure l'inconnu, l'idéalisme absolu serait la plus étique des philosophies. Mais ce qui vérifie qu'il n'y a pas deux mondes, l'inconnaissable, qui ne serait que l'inconnu mis en dehors de notre atteinte, et le nôtre, c'est que l'inconnu se déplace avec notre connaissance, naît avec elle, s'agrandit avec elle, s'insère dans ses lacunes et ses déhiscences. Plus notre physique s'étend, plus le monde, qu'elle envahit, la déborde. A mesure que la réalité se réduit à l'intelligibilité, la fécondité de l'intelligible ouvre devant l'intelligence des perspectives imprévues et insondables.

Il suffira donc au scepticisme moral de montrer les lacunes de la finalité, les démentis opposés par l'échec à l'effort, l'impuissance de la conscience déchirée par les guerres, pour révéler l'aléa de la moralité, dessécher le devoir, y tarir l'espérance. Certes il est concevable que celui qui veut cesser de concevoir arrête la science aux résultats qu'elle a obtenus, en l'enfermant dans un canton du réel où elle trouverait ce qu'il faut pour se fonder, mais d'où elle ne pourrait sortir ; il lui est possible, en séparant la moralité de ses œuvres, en ne retenant que les aspects par lesquels la conscience est éternellement destinée à rester semblable à elle-même et en négligeant ceux qui vérifient sa fécondité temporelle, de rejeter le progrès dans les choses pour destituer l'esprit de son efficacité ; il est même aisé,

en transportant la subjectivité du moi aux lois et aux objets qu'il se représente, de transformer, par la dénatura-tion de l'idéalisme, le monde en un rêve esthétique.

C'est à la philosophie à renverser cette critique en montrant qu'elle n'est possible que par une abstraction de la pensée, qui en sépare les fonctions au lieu de les construire. Séparer la science des mobiles et des fins qui doivent inspirer à l'esprit scientifique son inquiétude et ses ambitions, c'est la fixer ; sacrifier la moralité à la morale, c'est séparer l'idéal de la vie consciente pour aboutir à la condamner ; réduire l'esprit à l'art au lieu de mettre l'art dans l'esprit, c'est vider le monde de la profondeur qu'il reçoit des principes, des lois et des sentiments. *La pensée la plus vraie, c'est la pensée la plus riche.* Elle ne s'analyse que pour s'enrichir. C'est précisément ce que le devoir ordonne. Quand donc on refuse d'espérer, on vérifie encore la réalité du devoir, puisqu'on révèle que rien ne peut être obtenu que par lui, que la conception déjà n'en est possible que par lui. Les maux dont nous souffrons et la mort ne démentent pas le devoir. Il les requiert ; et puisqu'ils ont pour destination de provoquer son actualisation et par suite sa fécondité dans la conscience, s'il est inépuisable, ils doivent l'être. Aussi personne ne condamne jamais le mal en général, mais seulement un mal qui momentanément le décourage ; et le plus amer des pessimistes ne désire qu'un verre d'alcool. Quant à la mort, si elle est une fonction permanente de la conscience, puisqu'on ne conçoit pas qu'aucun organisme puisse être limité et parfait, elle apparaît comme la condition même du progrès biologique. Il demeure, il est vrai, qu'on peut la tenir pour absolue. Mais d'abord si rien n'est possible que par le devoir, toute l'activité le postule ; et comme il serait démenti si une seule conscience s'anéantissait, on ne conçoit pas qu'il ait pu apparaître. Kant a lié, une fois pour toutes, le devoir et l'immortalité. Cela ne peut faire que nous ne craignons pas la mort, car si une idée abstraite, quelle qu'elle soit, était suffisante pour créer en nous une conviction infinie équivalent à la certitude, c'est que cette

idée serait le réel même, tout le réel, que rien ne pourrait y être ajouté ; bref cette idée serait morte et la conscience avec elle. La mort n'est pas faite pour supprimer la conscience puisqu'elle ne peut qu'en être une représentation, elle est faite pour la vérifier. L'amour de la vie ne serait qu'une énergie objective si l'idée de la mort, explicite ou implicite, ne le menaçait à tout instant.

Supposons maintenant que la convergence de ces raisons, assurée par le moi, lui donne confiance dans le devoir. Puisque celui-ci lui ordonne de produire et de construire, la conscience recueillera les produits de son activité morale, tandis qu'elle n'aurait rien reçu de l'immoralité inspirée par le scepticisme moral. Le devoir aura reçu une nouvelle vérification. Mais il faut toujours compter avec la liberté des autres. Que l'hostilité des autres consciences entraîne la dégradation de celle qui sera la victime de leur immoralité, celle-ci pourra tomber à une obscurité aussi voisine que possible de la mort, mais elle aura porté la confiance dans le réveil jusqu'aux confins du sommeil. On ne perdra rien à parier, pensait Pascal.

CHAPITRE VI

LE CONFLIT DES FONCTIONS SYNTHÉTIQUES DE LA CONSCIENCE

38. GÉNÉRALISATION. — A ce point de notre recherche, il ne peut pas ne pas apparaître que la méthode qui l'inspire n'est que la méthode expérimentale. A partir d'un exemple emprunté à la vie scientifique, nous avons induit les caractères de la moralité. Issue de la contradiction, elle y trouve l'obligation et en fait le principe d'une invention, où le moralement bon, le *Gute*, se réalise dans l'empiriquement bon, le *Wohl*. La réflexion sur ce principe nous a amené à conclure qu'aucun autre ne pouvait être universel et initial, qu'il ne pouvait se poser et engendrer l'être sans le moi, mais qu'il n'aurait pu à la fois anticiper sur cet être et s'en distinguer sans la contradiction. *Il y a donc coïncidence entre ce que dégage l'induction, faite à partir de l'expérience morale prise comme objet d'analyse, et ce qui fonde l'expérience morale en tant qu'activité personnelle.* — Nous ne pouvons nous arrêter là. Dans la méthode expérimentale l'observation et l'induction, par lesquelles le moi sonde le réalisé et le remet sous sa prise directe, la construction, par laquelle il reconnaît autant qu'il le peut son intelligibilité, n'ont de valeur qu'en tant que le résultat, fait, loi ou théorie, où les deux mouvements convergent, est destiné à soutenir *un effort de réalisation qui déborde le réalisé*. Le moi, même quand il analyse, est toujours penché vers son avenir; ou plutôt il aspire à l'enrichissement de son présent. De tous les aspects de la vérité, le dernier et le plus important à considérer, c'est sa fécondité concrète et surtout

psychologique. Si donc cette théorie de la moralité est vraie, jusqu'où du moins peut l'être une théorie, qui, pour être moins abstraite que d'autres, le restera quand même, les résultats obtenus par l'induction profonde doivent être généralisés. En appliquant le mouvement essentiel de la conscience pure, on déterminera ses fonctions. Comme la conscience tire sa vie d'être divisée contre elle-même, celles-ci ne pourront s'exercer que par leurs conflits.

De tout échec intéressant la matière de la perception, et par suite scientifique, comme celui qu'a éprouvé Rayleigh, on peut faire sortir quatre autres espèces de contradictions, suivant, d'une part, que l'esprit se portera *vers le profond ou vers le concret*, suivant, de l'autre, qu'il se tournera *vers l'objet ou vers le sujet*.

1^o Ne nous intéressons d'abord aux contradictoires qu'à raison, non de leur matière, mais de leur forme. Autant on pourra y reconnaître de principes qui s'y spécifient, autant la contradiction concrète paraîtra appliquer de contradictions abstraites. La contradiction des deux azotes par exemple rentre dans l'extension de l'opposition entre le vrai et le faux, le réel et l'illusoire, le traditionnel et le nouveau ; et beaucoup d'autres. Ces contradictions profondes, aussi nombreuses et diverses que les catégories, sont les sources de la recherche métaphysique : nous leur réserverons le nom d'*antinomies*.

2^o On ne peut, comme le métaphysicien, substituer une antinomie à une contradiction concrète, sans sacrifier l'urgence à l'intérêt théorique. Qu'au contraire l'esprit, à cause de l'intérêt pratique et concret du débat, en désire la solution particulière, il se préoccupera de reconnaître, et les devoirs qui s'opposent dans la contradiction donnée, et la règle à appliquer pour résoudre cette opposition. Par exemple tout savant, sollicité par un choc empirique, est divisé entre le devoir de sauvegarder la science faite et celui de créer la science prochaine. S'il s'occupait de chercher une règle, qui lui permit de concilier ces devoirs opposés, pour l'appliquer dans le conflit qui se propose à lui, il ferait

fonction de moraliste. La casuistique, qui vérifie l'insuffisance de toute morale, est aussi ce qui a requis son institution. Les *conflits de devoirs* sont les sources de la recherche éthique.

3^o Dans la métaphysique et la morale, un esprit ne cherche à poser que des idées objectives, sans tenir compte de ce qu'il peut s'y ajouter d'affectif et de sensible, donc de subjectif. Il s'intéresse à ses idées sans s'intéresser à son intérêt pour elles. Mais, supposons d'abord qu'une antinomie fournisse les directions de violents mouvements de sentiment et que le moi, sollicité par leur violence même de se reconnaître au principe de leur opposition, s'avoue le responsable de la contradiction affective dont il souffre, celle-ci deviendra le remords ou le sentiment du péché. Un double mouvement ramène la philosophie moderne, d'abord de l'objet vers le sujet immanent à tout esprit, centre de connaissance et de volonté ; en même temps, des conditions abstraites de la réalité vers la réalité concrète. Il ramène donc la conscience vers l'examen de conscience. L'objectivisme, en réalisant l'hypothèse abstraite d'un monde conçu comme un système objectif de lois, enlève à l'individu le sens de son imperfection en lui enlevant le sentiment de son existence, qui l'oppose à l'objet. Il est entraîné à méconnaître la gravité des *conflits affectifs*, qui sont au principe de la recherche religieuse.

4^o Mais, par une méthode opposée à celle de l'abstraction qui dissout les conflits affectifs, on peut les vider à la fois de leur objectivité et de leur affectivité profondes, afin d'en faire un spectacle assez émouvant pour intéresser, trop peu pour inquiéter. De même que la contradiction de l'azote aurait pu éventuellement, à l'intérieur d'une conscience en même temps très émotive et capable de mesurer le retentissement d'un débat abstrait, éveiller un sentiment aigu de l'imperfection de la connaissance humaine et, de proche en proche, tout son accompagnement religieux, on peut concevoir que, dans une humanité où l'aptitude à la science serait plus répandue et plus impérieuse, le roman et le théâtre fissent

leur objet des mouvements de conscience, qui ont préparé le dénouement de la recherche. Le *drame* est au principe de la création artistique.

Que la science occupe parmi les fonctions de la conscience une position moyenne suffit à expliquer le succès du positivisme. S'il est étriqué, il y réduira l'esprit ; mais il ne faudra pas beaucoup de temps pour qu'il reconnaisse, d'abord que la science est incapable de satisfaire à tous les besoins de l'âme, bientôt qu'en débilitant l'âme humaine, on compromet le plus sûrement le progrès scientifique. Il sera donc amené, d'une part en approfondissant les lois de la science et l'esprit du savant, à y reconnaître des formes métaphysiques et des besoins religieux, d'autre part en remontant du savoir à ses fins abstraites et concrètes, à retrouver l'idéal moral et la beauté artistique. — On ne sortira pas du positivisme tant qu'on ne renoncera pas à faire, de la fonction scientifique de l'esprit, la fin des autres. Il faut pourtant y renoncer. Car s'il y a parmi les résultats, qu'a obtenus la pensée française de notre temps, une thèse qui tienne le plus intimement à l'idéalisme, c'est bien celle-ci que l'esprit ne peut avoir d'autre fin que sa liberté, et son développement. M. Bergson, en opposant le mécanisme et le finalisme comme des doctrines que l'élan vital dépasse, Hamelin, en subordonnant la finalité à la personnalité, M. Brunschvicg, en condamnant l'arrêt de l'esprit sur n'importe quelle construction, s'accordent, si différentes et souvent opposées que soient par ailleurs leurs pensées, à professer que la vocation de l'esprit serait défigurée et dénaturée, si elle était jamais réduite à une finalité objective et spéciale. C'est sans doute ce qui fait la valeur éminente de l'idée de Dieu, pourvu que, comme Malebranche l'a senti plus profondément que personne, on ne voie dans cette idée qu'une direction vers lui et non un substitut idéologique de sa réalité personnelle et consciente, qu'elle détourne de l'idolâtrie de l'abstrait ou du sensible. La conscience biologique a eu pour idéal la conscience humaine ; la conscience humaine et toute conscience doivent avoir pour

idéal inépuisable une autre conscience qui, tout en méritant ce nom, doit les déborder infiniment pour fournir toujours à leur ambition.

Cela ne veut pas dire qu'à son tour la religion doive réclamer la domination, que le positivisme n'a pas le droit de revendiquer pour la science. La religion a pour objet d'entretenir en chacun l'humilité ; et si celle-ci ne doit pas être dégradée par elle de manière à tomber dans le découragement et le désespoir, à plus forte raison, par une de ces conversions que rend si facile l'identité relative des contraires, renversée en orgueil. Contre le scientisme, les contradictions intérieures à la science et les contradictions entre les besoins scientifiques et les autres besoins humains permettront toujours à des écrivains, continuant la tradition de Rousseau et de Tolstoï, de remettre la science à sa place. Contre le fanatisme, les contradictions intérieures à toute religion et les contradictions entre les besoins religieux et les autres besoins humains fourniront toujours un aliment à qui voudra poursuivre la tradition de Voltaire et de Renan. La science et la religion sont, chacune à sa manière, une relation entre l'Un concret et les consciences particulières ; toutes deux doivent être, pour une part, trop humaines. Mais, de même qu'il serait illégitime de faire des imperfections de la science des preuves de sa faillite puisqu'elles sont au contraire les occasions de son progrès, ceux qui ressentent le plus vivement les défauts d'une religion doivent s'en louer, puisque ces défauts, qui provoquent la responsabilité des prêtres et des fidèles, empêchent aussi qu'elle ne les opprime sous le poids de la grandeur divine.

Si aucune des fonctions de la conscience ne peut que collaborer avec les autres, c'est qu'*aucune ne peut être qu'un moyen du moi*. Pas plus qu'une idée n'est qu'une habitude, au moins si la conscience est morale, une fonction n'est pas qu'un automatisme ; mais de même que l'idée est une méthode d'itération qui sert au moi à inventer, toutes les fonctions de l'esprit reçoivent leur valeur morale de l'harmonie, que le moi rétablit incessamment entre elles

au profit de la moralité. Que, toutes proportions gardées, l'homme doive être libre comme Dieu, c'est ce que la religion ne peut dénier ; que l'invention scientifique soit au-dessus de la science, puisqu'elle la découvre et l'applique, c'est ce que tout savant qui s'est élevé au-dessus de l'exposition du savoir fait, devra accorder. A la question de l'abbé Morellet à Maine de Biran, il faut répondre par la question même : « Qu'est-ce que le moi ? » C'est ce qui ne cesse jamais de se chercher. Éveillée et sollicitée par les contradictions, d'où procèdent ses diverses fonctions, et par celles qui les opposent, la conscience est entraînée à se demander quelles elles sont ; et, après avoir reconnu de chacune d'elles, qu'elle ne peut se comprendre sans ses conflits et sa collaboration avec les autres, elle les construit, pour recevoir, de la métaphysique et de la science, plus de clarté, de la religion, plus de puissance, de la morale et de l'art, plus d'harmonie. On a souvent montré depuis Duhamel que la généralisation mathématique n'a pas pour fin d'extraire d'une vérité une vérité plus générale et plus pauvre, mais au contraire d'élever vers des notions de plus en plus chargées d'être, et, comme telles, permettant l'appréhension et l'expression de l'univers physique, bref qu'elle est ascendante. De même et au-dessus d'elle, tout progrès de l'esprit vise la réalité, qui n'est pas au-dessous de nous, mais au-dessus, qui n'est pas moins que nous, mais davantage ; et plus que tout ce qui, du sein d'elle-même, l'appréhendera. — Nous allons suivre ce mouvement qui porte la conscience, de l'essence de la moralité, au seuil de la moralité concrète.

39. LA MÉTAPHYSIQUE. — *Le conflit entre l'analyse et la construction meut la vie métaphysique.* Conformément à l'impératif idéaliste, revenons d'abord de toute métaphysique à l'opération mentale, qui a abouti à son édification, dans la mesure au moins où un effort, qui tend à la reconstruction totale de l'univers, peut se satisfaire dans les limites de longueur de la vie humaine. Que cet effort, comme la réflexion scientifique, ait commencé par l'expé-

rience de contradictions entre deux théories ou deux faits, ou, plus souvent, de démentis opposés par le sensible à l'intelligible, c'est ce que de nombreux exemples historiques vérifieraient. Parce que la métaphysique fera ultérieurement de l'*a priori* le principe de son exposition, cela n'empêche pas que le métaphysicien ne l'ait d'abord obtenu par une analyse empirique ou réflexive. On ne sera pas fondé à nier ces expériences, et particulièrement l'intervention de l'induction, au début de la recherche métaphysique, parce que le métaphysicien nous les laisse souvent ignorer. A raison de son aptitude à l'analyse, le métaphysicien substitue, immédiatement, une antinomie abstraite à la contradiction éprouvée. Il restera vrai que la métaphysique, comme la science, part de l'expérience pour y revenir; et que la méthode expérimentale en inspire les progrès. Assez peu importe que les termes de l'antinomie, dont le métaphysicien se propose la solution, aient été reçus par lui de la philosophie régnante, qui ne peut être féconde que par ses obscurités; ou qu'il se les définisse à nouveau. A cause de l'abstraction de son domaine, où l'historique est aussi près que possible de se confondre avec l'éternel, il est nécessaire qu'à prendre la suite ou à penser à neuf, il aboutisse à des problèmes relativement identiques. Il n'y aurait en effet aucune comparaison possible d'une philosophie à l'autre, si elles ne coïncidaient où que ce soit, par des axiomes ou des postulats communs. Ces identités inévitables ne peuvent pourtant leur suffire, car les contradictions concrètes, qui ont été l'occasion de la réflexion, n'ont pas été les mêmes en tous points; et le métaphysicien, qui éprouve le besoin de les résoudre, sera toujours préoccupé d'orienter les antinomies, qui peuvent lui être communes avec d'autres, vers la solution de problèmes qui lui sont particuliers. On ne peut discuter qu'en s'identifiant avec un interlocuteur par des croyances communes; mais il n'y aurait pas lieu de discuter, si l'on n'en faisait un usage différent. En chacun, le besoin d'identité abstraite, que l'analyse systématique cherche à satisfaire, entrera en conflit avec le besoin

de synthèse concrète, par lequel on cherche à se construire avec autrui. Les deux manières, dont nous pouvons atteindre à l'unité, celle qui donne la loi et celle qui donne la finalité, *entretiendront par leur conflit la recherche métaphysique.*

Si la vie métaphysique est la vie la plus abstraite de la conscience, la contradiction entre la tendance à unifier par identification et la tendance à unifier par composition doit se retrouver à tous les étages de l'esprit, et nous devons le vérifier pour toutes les fonctions de la conscience. Mais dans la recherche métaphysique, elle doit se révéler avec sa pureté abstraite. Pour le métaphysicien comme pour tout le monde, il y a deux réels : le conçu et le senti, le rationnel et l'empirique, le formel et le qualitatif. Mais une contradiction naît de ce qu'ils sont deux, puisque le réel doit être, soit ce qui se retrouve le même partout, soit ce qui est tout entier dans chaque chose. Or ces deux réels semblent se partager les caractères, qui doivent appartenir à la réalité. Par opposition à l'idée, qui est intelligible, le sensible a ce caractère éminent d'être émouvant. Il n'y a pas un homme qui ne doive, si intellectuel soit-il, considérer que le soleil qui l'éblouit et le pain qu'il mange atteignent à une réalité, que les nombres ne possèdent pas. Mais, au moment où l'esprit leur confère l'objectivité, il ne peut manquer d'appréhender, dans l'épreuve de leur fragilité et de leur contingence, que la condition de toute objectivité, l'idée nécessaire, ne leur fasse défaut. Plus profondément que ce qui nous affecte, doit être ce qui fait que quelque chose nous affecte. Un mouvement commun à la métaphysique et à la religion entraîne dès lors la conscience vers les profondeurs d'elle-même ; mais, quand des images changeantes de l'expérience, le métaphysicien aura passé aux choses de la perception, puis à leurs éléments perceptibles en droit et imperceptibles en fait, puis aux lois, et de ces lois mêmes, dont l'application est encore contingente, aux catégories métaphysiques, il ne pourra pas ne pas être déçu par leur abstraction et leur pauvreté. Entre la nécessité logique, que lui donne l'analyse et qui le fait métaphy-

sicien, et la réalité sensible, qui le fait lui et vers laquelle la synthèse devrait le ramener, commence un conflit, qui ne peut cesser, puisqu'il ne cesserait que par la déduction complète du sensible à partir de l'intelligible ; mais que cette déduction n'expliquerait pas qu'elle ait dû se refaire.

Vérification sur l'exemple de Hamelin. — Le débat se retrouve aussi nettement que possible dans certaines lettres de Hamelin. Qu'il n'y a pas de métaphysique sans la croyance dans la réalité des idées, c'est ce qu'il admet au principe de sa recherche, encore à sa naissance : « J'ai fait beaucoup de philosophie grecque et quelque peu d'allemande ; or il me semble que les Grecs et les Allemands n'ont pas tort de spéculer franchement sur les concepts, ou, comme disait Platon, sur les idées. La question de la réalité des idées doit se poser à nouveau dans le kantisme même, et il me semble qu'il faut la résoudre affirmativement ¹. »

Mais, par la vertu de la nécessité, dont il n'aura qu'à dégager la relativité, l'*a priori*, identifié au principe du déterminisme, appelle le fait comme opposé : « D'autre part, je ne renonce point à retenir une forte dose d'empirisme, (et d'ailleurs je ne serais plus kantien sans cela) ; car les lois ou les idées ne sont jamais que des hypothèses qui servent à rendre l'expérience possible ; nous y croyons mais nous ne les percevons pas ². »

La préoccupation de sauver l'originalité de l'empirique est aussi profonde que l'attachement au rationnel. Dès le nombre, elle se fait reconnaître : « Chaque nombre se construit sans doute par la numération ; mais, tout en résultant du précédent plus un, il n'en a pas moins des propriétés originales que sa loi de formation, prise en général, n'explique pas ³. »

S'il y a « du donné partout » ², il ne peut sacrifier le plus concret, la personne, au plus abstrait, la loi ;

1. Lettre du 18 juillet 1887 à M^{lle} P,

2. L. du 8 janvier 1889.

3. L. du 18 juillet 1887.

« Comment, moi, individu, puis-je saisir la loi qui n'est pas
« individuelle ¹ ? »

Et : « Je ne veux pas d'une philosophie qui fasse évanouir
« les diverses existences individuelles, je ne veux que les
« relier entre elles ; je veux seulement qu'aucune, prise
« isolément, ne se suffise ². »

Mais suffit-il qu'on croie le passage possible, par médiation, du rationnel au réel, pour que le métaphysicien puisse ignorer les difficultés de ce passage ? D'être dénommée, la contradiction métaphysique s'avive au lieu de s'estomper. Hamelin mesure la hardiesse de la tentative : « Pensez donc
« à l'ébahissement de notre public pensant, quand il aura
« devant lui un livre où, tout en tenant le plus grand compte
« de la critique kantienne et de la théorie renouviériste
« de la certitude, on osera dire que Platon et Hegel
« n'étaient pas des fous et qu'il doit y avoir moyen de cons-
« truire l'expérience ³. »

Au moment où il l'entreprend, il doute d'y suffire :
« Vous pensez bien que, pour nombre de raisons, dont l'une
« est ma honteuse ignorance (mais il y en a d'autres dont
« les plus savants auraient à tenir compte), je n'essaie pas
« de construire le détail du monde. En soi la chose doit être
« possible ; mais les hégéliens sensés n'en ont pas moins
« raison de se moquer de Hegel, quand ils le voient entre-
« prendre de déduire la monarchie prussienne ⁴. »

Et : « Je suis resté d'une ignorance lamentable sur les
« choses. J'aboutis à une condamnation du formalisme :
« la méthode et son contenu ne font qu'un pour moi, et
« voilà que je ne sais presque rien de ce contenu... Faute
« de savoir, de ce savoir que tant d'autres ne savent pas
« employer, je ne produirai qu'une esquisse impuissante ⁵. »

Il en résulte la double conséquence que la construction

1. L. du 24 avril 1886.

2. L. du 17 mars 1889.

3. L. du 8 janvier 1889.

4. L. du 23 mai 1889.

5. L. du 5 novembre 1889.

métaphysique restera disproportionnée à l'être à exprimer, et que ce qu'elle laissera hors d'elle y persistera comme un mystère, sinon impénétrable, du moins impénétré. « Tout
« ce qu'on peut tenter, c'est de montrer comment s'ajus-
« tent quelques grosses pièces, qu'on renonce pour le mo-
« ment à pénétrer elles-mêmes¹. »

Pour que l'avenir de la pensée reste ouvert, c'est assez que l'inconnu ne soit pas hétérogène à l'esprit : « Une
« renaissance de la métaphysique, alors qu'on croyait si bien
« en avoir fini avec elle ! Notez que ce n'est pas moi, que ce
« sont eux, qui tiennent toujours pour la vieille métaphy-
« sique, je veux dire pour la chose en soi mystérieuse,
« gonflée d'absurdités, qui menacent de faire irruption
« dans le monde. En fait de mystère, j'aime mieux autre
« chose. Ceux que comporte un Dieu, personne libre, me
« vont mieux que ceux qui se cachent dans l'Inconnaissable
« de M. Spencer ! La plus vieille des deux conceptions n'est
« peut-être pas celle qu'on croit, car enfin le Chaos des pri-
« mitives cosmogonies et même l'Infini d'Anaximandre ne
« datent pas d'hier². »

Réserver une place à l'au delà de toute connaissance actuelle, c'est reconnaître que le drame, d'où procède toute métaphysique, ne comportera pas de terme. L'incohérence, entendue comme l'impossibilité d'achever la systématisation entre les faits et les lois et de les comprendre tous, ne cessera jamais d'intervenir pour promouvoir la recherche métaphysique ; et les systèmes de plus en plus rigoureux qu'elle déposera ne pourront être que les promesses d'un système idéal, destiné comme le monde, avec lequel il devrait s'identifier, à s'enrichir par l'effort même pour y accéder.

Déduction et convection. — De même que le système issu de la recherche métaphysique masque les conflits qui l'ont inspirée, la déduction, par lequel il s'expose, déforme le procès de convection, qui en fait la première forme de la

1. L. du 23 mai 1889.

2. L. du 8 janvier 1889.

recherche morale. S'il suffisait qu'un axiome s'imposât à l'esprit, avant de lui imposer la série génétique de ses conséquences, pour qu'une métaphysique en résultât, nous n'aurions aucun droit de voir, dans la recherche métaphysique, l'esquisse de la recherche morale. Mais d'abord il y a une variété inépuisable de métaphysiques possibles, de ce que l'esprit, partant d'une antinomie de son choix, peut prendre, pour principe de ses constructions, des principes différents. Toute synthèse concrète a son originalité. Elle peut être mise sous la forme d'un postulat, qui pourra servir de principe métaphysique. La métaphysique, immanente à toute métaphysique possible, prend pour principe le devoir même de systématiser. Mais, comme la distance entre ce principe et tout concret est toujours démesurée, il sera loisible de descendre moins profondément dans l'analyse. Chaque fois que l'esprit s'arrêtera sur une idée complexe, qu'il pourrait encore analyser, mais qu'il préférera utiliser pour construire, chaque fois qu'il ne fera que descendre d'un pas en deçà des théories scientifiques, il posera le principe d'une métaphysique réaliste. Le matérialiste n'explique pas la matière, mais il explique par la matière. En tant qu'il explique, le matérialisme est vrai. On pourra, il est vrai, désirer une explication plus profonde ; mais, à mesure qu'on s'approchera de la condition première de toute intelligibilité, qu'on l'appelle loi d'unité, synthèse *a priori*, axiome, ou devoir, on s'éloignera d'autant plus de l'hétérogénéité concrète, et on se rendra d'autant plus difficile la tâche d'y revenir.

L'indispensabilité de l'expérience résulte en effet de la contradiction qu'il y aurait, à ce que le monde fût, après expulsion de la contingence, construit une deuxième fois par le métaphysicien, après l'avoir été par l'esprit universel. Les principes, que le métaphysicien découvre, comme des nécessités incluses dans le construit, ont d'abord été des devoirs ; et s'il est encore intéressant qu'il les dégage, c'est pour en renouveler et en accroître la fécondité. Veut-on que la conscience progresse ? Il ne faut pas la mettre au

rouet. C'est se matérialiser que de tomber dans la périodicité du même, se livrer au retour éternel. Ce qui fait la moralité du métaphysicien, c'est que sa reconstruction est créatrice, que les principes posés ou les conséquences déduites par lui préparent l'enrichissement de la conscience. Il faudra que la pensée reconstruise la matière ou les espèces vivantes ; mais pour en permettre de nouveaux modes.

Il n'y a pas de chances qu'elle y arrive, si l'expérience ne collabore pas avec la déduction pour orienter la recherche métaphysique. Celle-ci se portera au-devant de l'induction scientifique pour en rejoindre les résultats, systématisatrice en tant qu'elle y réussira, créatrice en tant que les principes ainsi confirmés orienteront la pensée vers des vérités encore inconnues. Dans cette *convection*, le moi dominera la déduction pour la diriger, de sorte que la métaphysique sera toujours un compromis entre les conditions logiques de pensée, qui la rendent objectivement possible, et les besoins affectifs et sensibles du métaphysicien, qui la rendent subjectivement intéressante ; et l'art entier est déjà dans le rapprochement heureux des conclusions engendrées par déduction et des faits généraux dégagés par induction. Celles-là prêteront à ceux-ci leur intelligibilité, ceux-ci à celles-là leur réalité. Il n'y a pas de métaphysique sans axiomes ni sans postulats, sans l'irréductibilité relative des postulats aux axiomes, sans aussi l'effort pour les y réduire autant que possible. Car il faut bien que le métaphysicien soit un homme. Il ne peut l'être, sans que des tendances communes ne l'identifient aux autres hommes et même à toutes les autres consciences, c'est ce qu'expriment les axiomes et les postulats les plus profonds. Mais elles doivent se spécifier en lui d'une manière plus ou moins originale, c'est ce qu'expriment les postulats les plus spéciaux. Comme en toute invention, le devoir met dans une métaphysique, son universalité, le moi, sa personnalité. Ni la construction n'y sera complète, puisqu'elle ne pourra coïncider avec le sensible qu'en quelques points, sans quoi elle ne s'en distinguerait plus. Ni la réduction parfaite,

puisque le propre de la déduction, qui enchaînera pour les exposer les résultats de la convection, sera de maintenir une distinction entre les termes unis, en les déployant dans le temps et l'espace.

Vérité de la métaphysique. — C'est précisément parce que *la métaphysique ne peut aboutir qu'elle possède une valeur de vérité*. Considère-t-on le système édifié par un métaphysicien ? Son abstraction doit le faire incomplet. Mais la meilleure image d'un monde incomplet, c'est un symbole incomplet, qui se trouve en outre ramasser la réalité à la manière de celui qui se l'est fait. L'esprit humain aura toujours besoin d'une vue synoptique, où l'univers, que Dieu peut saisir dans une intuition totale et exhaustive, lui sera donné en raccourci. L'être s'y fait saisir comme une promesse ; mais il n'y aurait à le reprocher à la métaphysique que s'il nous était jamais donné autre chose. Dieu s'humanise parce que l'homme ne peut se diviniser. — Considère-t-on au contraire l'activité métaphysique ? La vie simplifiée du métaphysicien lui fait éprouver, comme dans son rythme essentiel, la vie morale, par laquelle la conscience, toute conscience souffre pour créer. Si donc elle reçoit, de son abstraction, une limitation, dont on peut lui faire un reproche, c'est cette abstraction même, qui permet au métaphysicien de communier avec toute conscience possible. Pourrait-il arriver à se confondre avec Dieu dans une vue intuitive et complète de l'être, il y perdrait sa personnalité et la vie, dont c'est la condition qu'aucun réalisé ne doit épuiser la réalisation.

Le scepticisme n'y gagne rien. Car *d'abord* dans tout système, il y a une quantité de vérité. Le devoir, qui ordonne de créer en systématisant, y reçoit une vérification. Comment en conclure contre lui ? Plus il y aura de systèmes, moins on pourra alléguer l'impuissance de l'esprit. Ils ne peuvent en être qu'en enveloppant les principes de toute systématisation possible ; et, contre tout réalisme, qui voudrait s'imposer à l'idéalisme, il n'y a qu'à révéler les principes d'intelligibilité qu'il implique, la moralité du métaphysicien

qui l'a construit. — *Deuxièmement*, la multiplicité même des systèmes fournit la matière d'un système plus compréhensif. Chacun doit être vrai, puisqu'il a été construit, car la vérité de rien ne consiste dans sa conformité avec un objet extérieur à l'esprit, mais dans l'application des principes immanents à l'esprit, qui l'ont rendu possible. Comment le scepticisme même nierait-il l'existence de la pensée, puisqu'il en résulte ? En y révélant la contradiction, il révèle la source psychologique de notre effort pour comprendre ; et si, en se limitant à lui-même, il se refuse à se construire avec le dogmatisme, celui-ci n'a pas le même droit de le négliger, puisqu'il avoue le devoir de construire. — *Troisièmement*, non seulement le pluralisme métaphysique est fait pour fournir ses matériaux à l'effort métaphysique, mais il le provoque par la contradiction, dont tout métaphysicien doit souffrir, entre le devoir d'unité, qu'il éprouve au principe de lui-même, et le démenti, qui résulte de la multiplicité des systèmes. L'esprit doit procéder au delà de tous les systèmes ; mais il ne le peut que s'il a déjà systématisé et renouvelé sa systématisation ; que la multiplicité des systèmes, déjà construits et dépassés, soit capable de le décourager, cela vérifie seulement que l'invention métaphysique est morale ; et le métaphysicien a toujours, pour s'encourager, la sympathie avec ceux qui, ayant déjà éprouvé les mêmes raisons de douter, ont surmonté leur doute par amour de la vérité. A chaque génération, la foi dans la métaphysique, comme toute autre, doit être refaite.

Qu'en dernier lieu, la construction d'une métaphysique plus synthétique exige la participation du moi, avec tous les caractères que nous avons dû y reconnaître, c'est ce qu'à l'encontre de l'éclectisme, il reste à souligner. De la pensée abstraite déjà, il est vrai que tout ce qui n'a pas été acheté par la souffrance et l'effort est vain, parce qu'il n'y a de joie que celle qui en sort. L'éclectisme trahit le devoir métaphysique, parce qu'il prétend se donner le résultat sans la création. Si la métaphysique a une valeur éminente, c'est parce qu'elle entraîne alternativement à l'analyse

et à la construction. En entendant l'unité d'un système comme une unité de juxtaposition, l'éclectisme d'abord détourne de la réflexion critique, ensuite remplace la construction par son apparence. Il n'y a pas de construction réelle, qui ne doive, jusqu'à un certain point, refaire ce qu'elle coordonne ; car si, du point de vue de la quantité, la production du nouveau est une addition à l'ancien, du point de vue de la qualité elle enveloppe une réfection de l'ancien. La création d'un tout retentit sur toutes ses parties ; et une machine pourrait faire une métaphysique, s'il n'y fallait pas tout inventer. Que cette invention comporte l'angoisse du doute et l'anxiété de la recherche, qu'avant de refaire l'unité du monde, son auteur doive avoir douté qu'il y en ait une, c'est la condition pour que sa doctrine ne flotte pas à la surface de sa personnalité, comme des débris venus de partout, mais qu'elle soit l'expression sincère de son besoin et de son effort. L'objectivité est ce qui peut porter la volonté. Il faut que la volonté l'ait éprouvée.

Fécondité abstraite de la métaphysique. — Cette épreuve, enfermée dans le secret d'une conscience personnelle, resterait stérile, si le moi ne pouvait communiquer à d'autres le moyen de son succès intérieur. Quand un principe a permis au métaphysicien de résoudre des contradictions dont il a souffert, il a vérifié sa validité où il lui a servi, et il la promet ailleurs. La réalité de la métaphysique serait morte, si elle n'était que l'idée d'une forme, où le métaphysicien verserait l'idée d'une matière. Aucun objet n'a d'existence que par l'actualité qu'il reçoit des sujets. De même aucun principe métaphysique n'est qu'un substitut de la pensée réelle, si celle-ci n'en fait la direction de ses démarches. Ce que le métaphysicien fabrique, ce sont des méthodes ; et de toute méthode, il faut admettre qu'elle est vraie tant qu'elle est efficace. Le déterminisme ordonne de supposer que tout événement est intelligible par des lois et de les chercher ; le matérialisme commande de résoudre tout fait complexe dans ses conditions physiques ; le pragmatisme, de vérifier toutes les idées par leur efficacité.

Autant de méthodes vraies, où la moralité du moi saura les appliquer ; et quand elles feront échouer, la faute ne leur en sera pas imputable, puisqu'il n'y a de faute que des personnes. La valeur abstraite et sociale de la métaphysique consiste entièrement dans cette loi, qu'il faut moins de peine pour extraire un principe méthodologique d'un système métaphysique, qu'il n'en a fallu au métaphysicien pour le dégager de l'être, comme il est plus facile de recevoir un théorème, de la géométrie que de la nature. La gloire de tous les grands métaphysiciens a été leur intrépidité. Ils ont pressenti la fécondité d'une méthode, au delà des rudiments d'application qui en avaient été faits. Ils ont vaincu la contradiction dans l'arrêt.

Cela ne dispense assurément, ni eux-mêmes, ni les autres, de discernement, dans l'usage qu'ils en feront. Les idées ne sont pas moins redoutables que les sentiments, quand elles deviennent des passions ; et la moralité intellectuelle n'est pas moins obligatoirement requise que toute autre. Mais de l'insuffisance de la métaphysique, on ne serait pas fondé à conclure à son inutilité, puisqu'il ne peut y avoir d'insuffisant que l'indispensable. Parce qu'aucun système intellectuel ne peut devenir adéquat au réel, d'autres fonctions de l'esprit devront collaborer avec la métaphysique. Elles n'auraient pas à s'insérer dans le hiatus qui résulte de cette inadéquation, si le métaphysicien ne l'avait d'abord défini, en opposant la fécondité inépuisable de l'idée à la limitation de ce que nous pouvons atteindre. L'idéalisme n'exige pas que le réel soit réduit à l'intelligible, il exige seulement qu'il lui soit réductible, pour que l'esprit en poursuive inlassablement la réduction. Ce n'est pas assez pour autoriser la dictature du métaphysicien, c'est assez pour fonder son devoir.

Systématicité métaphysique. — En admettant que la métaphysique est une méthodologie de la relativité, comme la mathématique, de la quantité, on en tirera peut-être la conclusion qu'il n'y a plus aucune raison de la présenter comme un système. Discernons des opérations mentales,

définissons les concepts qui leur servent de trajectoires, et rassemblons-en l'expression dans un livre, comme des armes dans un magasin. — L'objection vaudrait contre les mathématiques ; et si les relations dégagées par l'invention mathématique se sont construites dans des traités systématiques, cela doit avoir quelque raison. Il s'en trouve une, d'aspect pragmatique d'abord : c'est qu'il est plus facile pour notre esprit de retenir des vérités systématisées qu'isolées. Si la multiplicité des faits nous déborde, c'est à cause de leur disjonction. Il n'en serait pas autrement des faits intellectuels, qui composent le savoir, et l'esprit humain ne pourra qu'être ébloui par leur pullulement, à mesure que leur nombre grandira. — Comme toute raison pragmatique, celle-ci enveloppe une raison objective. Nulle part le savoir ne peut être qu'extériorité absolue. Ni en tant qu'il s'oppose aux choses, ni en tant qu'il est fait de plusieurs vérités. C'est bien un événement parmi d'autres événements, mais ce ne peut pas être que cela. Où il y a savoir vrai, il y a participation à l'un ; par suite, où il y a multiplicité de vérités, elles doivent au moins relativement s'identifier. Que leur unification ne puisse s'achever, ce relativisme de la conscience troublée, qui est ici défendu, doit l'accorder ; mais, en avouant qu'elle ne puisse être poussée à bout, on implique qu'elle commence avec le commencement de tout savoir. Jusque-là porte la légitimité d'une table des catégories.

Fécondité concrète de la métaphysique. — Si toute idée métaphysique est une perspective méthodologique, il suffit d'épanouir l'idée pour se laisser conduire aux fonctions plus concrètes de l'esprit. Autant, par l'attitude du moi qui se fait tout ce qu'il a, l'idée comportera d'emplois, aussi nombreuses seront ces fonctions. — D'abord, en tant qu'une idée comporte une infinité d'applications objectives, elle est une *loi*. Mais, comme cet infini de fécondité débordera toujours les applications que la volonté en aura faites, il naît, de sa limitation actuelle, une nature, objet de *science*, où la déduction métaphysique coïncide avec les résultats de

l'analyse empirique. Comme les postulats orientent la déduction mathématique vers l'espace subjectif et qualifié de la perception humaine, les théories scientifiques localisent les méthodes universelles de la pensée où leur utilité peut devenir prochaine, laissant chaque fois à décider, comme à chaque moment de la vie pratique, si le droit doit céder au fait ou le fait au droit. Que la multiplication des coïncidences entre la métaphysique et la science ne puisse aboutir à les confondre, cela résulte de l'indispensabilité de la contradiction à la vie. Le besoin d'unité ne doit pas être comblé pour rester un besoin. — Si l'analyse n'est moralement que le moyen de l'invention, l'esprit ne pourra se contenter de la connaissance du réalisé. Par la conversion qui le tournera vers le réalisable, l'idée retrouvera sa puissance impérative en servant de *direction* à une tendance, qui recevra sa puissance, par l'intermédiaire des organismes résultant de l'histoire, de la source de toute énergie. Comme l'idée du devoir est l'idée des idées, la tendance impérissable à l'unité s'oppose à toutes les tendances qui émaneront d'elle. C'est le sentiment *religieux*, dont la destination, souvent contradictoire, est d'engendrer les sentiments particuliers et de les mettre en harmonie.

Les débats qui troublent la vie intellectuelle et la vie affective ne permettent pas de s'arrêter là. La conscience devra inventer ses fins. Après avoir été principe, loi et tendance, l'idée se fait *intention* et idéal. De même que la métaphysique doit découvrir des principes et produire des systèmes, la science, découvrir des lois et construire des mécanismes, la religion, convertir les tendances profondes en sentiments concrets, la *morale* dégage des règles pour en déduire des fins. Que les principes métaphysiques y servent sans y suffire et que l'invention des intentions ne soit pas moins difficile qu'aucune autre, cela fait rentrer la recherche éthique dans l'extension de la moralité, en tant que celle-ci comporte des modes, dans sa compréhension, pour autant qu'elle résulte du concours de toutes les fonctions de l'esprit. — A mesure enfin que l'idéal reçoit

sa matière, l'idée reçoit ce caractère qui lui a valu son nom, elle devient une *forme*. Au plus bas de la conscience, identité ; au plus haut, finalité. Quand la finalité concilie la diversité des qualités dans l'unité d'une harmonie, elle est la beauté. Le devoir trouverait en elle sa satisfaction, si, pour réserver l'avenir de la conscience, l'universalité abstraite du devoir ne s'y limitait dans une finalité partielle. Un principe est incomplet par son indétermination, toute beauté par sa localisation. Précisément parce que la beauté sensible et aimable est au sommet du réel, le principe, qui soutient son harmonie, y est comme noyé dans la matière, par exemple, l'intervalle de 1 à $3/2$ dans l'accord de quinte. Il n'en résulte pas que l'intelligence métaphysique ne fournisse à l'œuvre d'art son idée, comme à la morale ses impératifs fondamentaux, à la religion ses dogmes les plus abstraits, à la science ses principes théoriques. Comment pourrions-nous penser aucune théorie ou aucun fait, si la pensée ne s'y retrouvait par ses lois fondamentales ?

Fécondité religieuse de la métaphysique. — De quelque utilité pour les tendances, qu'il satisfait ou sert, que puisse être un produit, elle est inférieure au service *d'éveiller et de renforcer les tendances morales*. Ce que la métaphysique offre de plus précieux, c'est de permettre la sympathie avec le métaphysicien. La connaissance objective ne fournit jamais que des moyens pour la connaissance de conscience à conscience. Mais cette identification relative de deux âmes, qui commence par leur discussion et doit préparer leur collaboration, n'est possible que par la volonté morale des deux. Il y faut d'une part une *demande*, par laquelle une conscience inférieure aspire à la puissance d'une conscience supérieure : le respect inaugure la création affective ; il y faut d'autre part un *don*, par lequel une conscience supérieure se penche vers une conscience moins avancée. Aucune éducation n'est possible que par l'art et la pénétration psychologique de l'éducateur, par l'inquiétude et l'impatience de celui qui la reçoit ; et si le métaphysicien

peut propager autour de lui l'amour de l'unité, c'est qu'il l'a développé en lui, l'a cultivé jusqu'à son expression, c'est aussi que, dans le devoir, n'importe qui doit le reconnaître en soi. — Il ne suffit pas en effet que le devoir soit immanent à toute contradiction et s'y offre à toute conscience qui l'éprouve. D'un appel abstrait, qui démentirait sa nature d'obligation s'il s'élevait de lui seul à l'irrésistibilité d'une nécessité affective, il faut que la volonté fasse un mobile assez efficace pour conférer au moi la force indispensable à la recherche et à l'invention. *La conscience n'a pas à faire seulement sa structure, elle a à faire d'abord son dynamisme.* Puisque le moi, dans la vie métaphysique, surmonte l'antinomie par l'intellection, quiconque sympathisera avec le métaphysicien, par le moyen de la métaphysique qui a résulté de la spécification de ce rythme, en recevra dans sa pureté le mouvement par lequel toute conscience se crée elle-même.

Le métaphysicien est donc essentiellement *un professeur d'unité*. Sollicité en sens opposés par le besoin de réduire et par celui de construire, il présentera l'unité, tantôt comme le principe analytique de l'intelligence, tantôt comme l'idéal synthétique de l'action ; toujours comme un idéal, contradictoire à l'objet réalisé. C'est que tout idéal a un double aspect : en tant que connu, il est ; en tant qu'inconnu, il n'est pas. L'action n'est possible que par des limites auxquelles elle ne peut accéder ; mais tantôt la limite est connue par l'esprit avant et pendant le mouvement qui progresse vers elle, tantôt elle n'est que pressentie à partir de la loi de cette progression. Ainsi l'analyse est un mouvement fermé, la synthèse un mouvement ouvert. L'idéal doit donc suivant les cas manifester plus nettement l'un ou l'autre des deux aspects. Comme le devoir qu'il projette dans l'avenir, il est, puisqu'il ne peut apparaître si timidement que ce soit dans la conscience sans être attaché au principe même de la pensée, mais il n'est pas, puisqu'il est à faire et sera toujours à faire. Le métaphysicien, comme l'unité qu'il vise, doit donc être partagé entre le désir de la

loi unique et le désir de l'ordre total. Le premier l'attire dans les régions les plus profondes de la pensée, mais c'est la condition pour qu'il entraîne les autres à la science; le second lui en fait sentir l'indigence, mais c'est la condition pour qu'il entraîne les autres au bien.

Vérification e contrario. — Pour estimer la métaphysique à son prix, il suffit de constater ou de pressentir *ce qu'il advient des autres fonctions de l'esprit, quand ceux qui devraient faire de la métaphysique s'en abstiennent.* Où la conscience ne souffre plus des démentis, infligés par l'expérience à l'idéal d'unité, parce qu'il ne se trouve plus de métaphysique, savante ou populaire, pour le représenter à l'esprit, l'effort moral se débilite, comme un élastique tendu revient au repos quand on le lâche. Que *la science*, tournée comme la métaphysique vers l'analyse, renonce à appliquer l'impératif métaphysique en systématisant, la nature est livrée au pluralisme; comme elle le serait au phénoménisme, si la volonté de réduire le divers au même, n'avait déjà conduit l'esprit à des théories. Inversement, la science resterait un système d'abstractions, qui ne définirait que des possibilités, si le savant n'obéissait au devoir métaphysique de construire les lois pour reconstruire l'expérience. Dans tout domaine, il faut que quelqu'un ordonne le plus pour que les autres fassent au moins le moins. Le positivisme est une philosophie à vue courte, qui compromet l'avenir de la science, parce qu'oubliant les personnes qui sont derrière les œuvres, elle ignore quelle réflexion et quelles vertus inspirent l'invention.

Comme la science peut s'amortir dans le technicisme *la religion* peut se cristalliser dans le ritualisme. Le métaphysicien a pour mission de lui rappeler que l'esprit ne pourrait se satisfaire que par l'intelligibilité parfaite et l'être complet. Sans doute ne s'agit-il en aucune manière de réduire la religion, qui a ses fins et ses procédés, à la métaphysique. Chaque fonction de la conscience a besoin d'une matière qu'elle doit recevoir des autres. Même elles ne se servent que par leurs combats, Contre l'idéal d'intelligi-

bilité de la métaphysique, la religion doit ramener à l'expérience de l'inconnu et du mystère ; contre l'ambition d'instituer l'ordre qui mortifierait l'esprit, elle renforce le pessimisme. Mais quand on la définit par opposition à la métaphysique, on reconnaît de ce fait même l'indispensabilité de la métaphysique à son progrès. La religion trahirait son devoir, si elle faisait du mystère une raison de désespérer de la raison, du désordre la condamnation de la moralité. L'homme ne se sent ignorant et misérable que par la représentation de l'idéal. Puisqu'un idéal ne peut être qu'une idée, la religion ne peut « coïncider » la conscience humaine dans la contradiction entre ce qu'elle est et ce qu'elle devrait être, qu'avec le concours de la métaphysique.

De toutes les manières dont *la morale* peut se dégrader, il n'y en a pas de plus déprimante que sa réduction à la technique. Une technique assure des résultats prévisibles dans des conditions constantes. Elle est conservatoire. Morale encore, mais médiocrement, par ce qu'il y persiste de volonté affaiblie. En tant qu'elle impose aux personnes une situation et un mécanisme, elle n'en fait plus guère que les lieux et les témoins de leurs actes. Si le vouloir y persiste, c'est sous la forme atténuée du consentement. Que l'infirmité de toute volonté finie fasse que l'automatisme occupe la plus grande place dans notre action, qu'il ait même pour nous ce prix d'intégrer les résultats de nos initiatives passées, il n'en suit pas que la moralité ne commence avec le sentiment de l'insuffisance de toute technique. On n'a certes pas le droit de se refuser à aucun taylorisme s'il est indispensable à l'entretien de la conscience ; mais on a le droit et le devoir de chercher à le surmonter par l'invention. La moralité s'inaugure, devant l'échec d'une technique, par la conversion qui, de l'idée, donnée comme la loi d'un objet, fait la direction d'une recherche subjective ; qui, d'une condition du réalisé, fait un impératif de réalisation. Comment la morale pourrait-elle assigner à notre effort les fins progressives que l'invention doit effectuer, si elle ne recevait de la métaphysique, chargée de

les isoler, les principes dont l'indétermination fait à la fois la fécondité infinie et l'insuffisance pratique ?

L'art a ce caractère commun avec la religion de répugner à l'abstraction des idées métaphysiques. Comme il faut que la religion touche le cœur, il faut que l'art ébranle les sens. Il se réduirait à cet ébranlement, si l'on ne devinait à l'intérieur de l'œuvre d'art les conditions générales, qui font le drame et la gloire de la vie consciente. Qu'elles ne doivent pas s'en isoler, se formuler à part de l'œuvre, c'est ce qu'implique l'opposition de la métaphysique et de l'art. Il n'a pas pour objet de prolonger la métaphysique, mais de la vérifier. De même qu'un savant ne doit pas altérer mensongèrement une expérience pour confirmer une théorie, l'artiste doit peindre la vie comme il l'éprouve ; mais comme il n'y aurait pas de vie, s'il n'y avait une personne individuelle pour se débattre dans les contradictions que lui fait la nécessité, l'image métaphysique de la vie transparaîtra dans le portrait artistique d'une destinée particulière. Dans la métaphysique, la généralité des idées appelle l'individualité des sujets, dans l'art, l'individualité des personnes masque l'universalité de leurs conditions d'existence. Mais où l'une irait sans l'autre, toutes deux perdraient leur sens et leur valeur. Si l'idéalisme ne m'exprime que ma vie, c'est un rêve ; mais s'il n'exprime pas ma vie, une fiction. De même l'hypocrite doit être Tartuffe, mais Tartuffe doit envelopper l'hypocrite. L'art tient sa profondeur et sa popularité de la métaphysique immanente à ce qu'il peint. Il n'y aurait pas un seul drame et un seul artiste, si le devoir ne prêtait son élan à l'effort des héros et à l'ambition de leur peintre. Y aurait-il aussi communion entre l'artiste et son public, sans l'identité des conditions qui s'imposent au développement de tous les esprits ? L'antinomie de l'universel et de la personne est à la source de l'art, comme de la métaphysique ; et, ici ou là, aucune œuvre n'est grande que par la solution limitée ou particulière qu'elle en donne.

La construction métaphysique est la forme la plus abstraite de la vie morale. — Si l'on peut présenter toutes les formes

plus concrètes de la moralité comme l'extension de l'invention métaphysique, c'est que celle-ci enveloppe tous les facteurs de la moralité. Provoqué par les échecs de l'intelligence, le métaphysicien pourrait se livrer au scepticisme, mais le devoir, inhérent à la pensée, lui ordonne d'avoir foi dans la pensée, et il entreprend de remplacer le désordre par l'ordre. Ce ne doit pas être en sacrifiant la multiplicité et l'hétérogénéité empiriques à l'unité rationnelle, puisque la moralité ne doit se livrer à aucun des contradictoires au dam de l'autre. L'esprit révolutionnaire, qui consisterait à refaire tout ce qui est, comme si rien n'était déjà fait, ne serait que le plus destructeur des caprices, puisqu'il devrait indéfiniment méconnaître les œuvres de la moralité antérieure. Il s'identifierait au jeu, si le jeu est ce qui peut s'interrompre et recommencer à tout instant. Aussi l'esprit révolutionnaire, s'il veut réaliser, est-il toujours destiné à se monnayer en réformes, dont la méthode expérimentale devra vérifier l'opportunité et la valeur, puisque le réalisé lui résistera, à raison de ce que la volonté y a déjà mis d'ordre. De même le métaphysicien, comme partagé entre l'éternité et l'historique, doit subir l'influence des sentiments et des habitudes qui, s'ajoutant à la tendance essentielle de l'esprit vers l'unité, lui apporteront par leurs conflits, où l'on devinera des conditions sociales et biologiques, les occasions de s'appliquer; il n'y aurait pas d'ordinaire tant d'âpreté dans les débats métaphysiques, si les personnes ne s'y sentaient affectivement intéressées. En conférant à des tendances intellectuelles l'intensité du sentiment, ils leur confèrent la puissance religieuse.

En même temps qu'elle deviendra individuelle par les intérêts propres du métaphysicien, la métaphysique trouvera l'opportunité dans les résultats de l'induction scientifique qu'elle essaiera de relier. Des principes de toute métaphysique possible, du devoir de systématiser, le métaphysicien tirera un système, qui devra, à sa connexion avec les préoccupations et le savoir d'une époque, de se situer dans un progrès historique, dont chaque moment aura

adapté aux esprits de ce moment le portrait du monde. Par la philosophie, dont l'objet est de relier les diverses fonctions de la conscience, la contamination de la métaphysique et de la science permettra de présenter la métaphysique, comme le résultat d'une réflexion critique sur le savoir positif ou comme l'œuvre d'une construction *a priori* que la science n'a qu'à vérifier. La connexion entre la métaphysique et la science ne livre pas la métaphysique au temps, puisque la science elle-même ne serait jamais qu'un rêve, si les lois qu'elle formule, si incomplètes soient-elles, n'avaient aussi un aspect d'éternité, car des lois qui évolueraient supposeraient la loi de leur évolution.

Recevant son principe de la métaphysique même, sa puissance, de tendances où le cœur est toujours mêlé, sa matière, de faits et de lois fournis par la perception et la science, tout effort métaphysique est moral, parce qu'il se propose pour but la vérité, et par la vérité, l'union des consciences. Tout métaphysicien doit penser que, si l'idée de vérité n'est pas une fiction, tous les systèmes devraient à la limite se construire dans un système total, comme les consciences qu'ils expriment. Si, au lieu de la paix, c'est la moralité qui nous est donnée, cela n'enlève rien à la valeur de l'effort, par lequel le métaphysicien cherche à tout situer par rapport à lui, en vue de se situer par rapport aux autres ; et quand il obtient du système qu'il a péniblement construit la jouissance de l'harmonie, par laquelle ce système symbolise le monde, celle-ci se confond avec la satisfaction morale.

Idéalisme et réalisme. — Puisque le métaphysicien implique, par sa tentative même pour comprendre, que la réalité est intelligible, toute métaphysique est idéaliste d'intention et de fait. Réalistes au contraire devront être les autres fonctions de la conscience, puisqu'arrêtant leur analyse sur des objets particuliers, choses, sentiments, traditions, qualités, elles se les donneront comme des faits purs. Comment elles-mêmes en tenteraient-elles la réduction, puisque cette réduction les anéantirait ? Quand on

réfléchit sur une harmonie, on remplace la jouissance artistique par la critique ; quand on s'interroge sur la validité d'une règle, on en ajourne l'application et on en affaiblit l'exigence ; quand on décompose un corps, on le supprime ; quand on recherche dans un sentiment ses conditions sociales, biologiques et intellectuelles, on commence à le dissoudre. Il faut, pour que l'analyse entraîne quelque'une des autres fonctions de la conscience vers la métaphysique, qu'un échec la convainque qu'une de ces réalités est à refaire, mais quand le métaphysicien se mettra à penser l'atome, il ne pourra pas ne pas le remplacer par son concept, à penser la qualité, ne pas la concevoir comme un rapport. Ce sera abandonner le matérialisme absolu ou l'intuitionnisme pur pour l'idéalisme.

Renversons cette observation. L'intelligibilité d'un objet n'est pas encore son intellection. Chaque fois que l'esprit a opposé des termes dans leur pureté, il doit les rapprocher et les faire s'entre-pénétrer l'un l'autre, pour revenir de leur antinomie au réel. A défaut de la métaphysique absolue, à supposer que cette métaphysique fut distincte de la confusion avec l'Un concret, par laquelle l'idéalisme serait intégralement vérifié, les métaphysiques incomplètes et réalistes serviroient de pont entre elle et le reste de l'esprit, vérifiant l'idéalisme jusqu'où elles expliqueraient, le requérant où elles s'arrêteront. Que le matérialisme réduise tous les phénomènes biologiques aux lois physiques, il aura servi l'intelligence. Il ne restera à celle-ci qu'à se retrouver au principe de la matière brute elle-même, en reconnaissant les opérations mentales par lesquelles elle se l'est construite. Mais elle peut ne pas les chercher. Dans la contradiction entre l'idéalisme et le réalisme, c'est la volonté qui opte : fait-on, de la vérité du réalisme, la réfutation de l'idéalisme, elle opte contre la moralité.

Conclusion. — De ces considérations il résulte que les objections opposées à la métaphysique n'ont d'apparente valeur qu'à raison de l'hypothèse implicite, que la conscience devrait refléter un monde achevé en dehors d'elle.

Pour qu'une métaphysique ontologique fût, il faudrait que l'être et la connaissance fussent absolument un et absolument deux. C'est la contradiction posée en soi. Mais la vérité n'est pas extrinsèque à la connaissance ; elle lui est immanente ; la construction métaphysique consiste à en poursuivre l'épanouissement, et le métaphysicien est certain de la légitimité de sa construction, parce qu'il la fait et en tant qu'il la fait. Kant a ruiné la métaphysique ontologique, en destituant l'être en soi de tout contenu et en laissant à la moralité le soin de supprimer jusqu'à l'illusion d'un noumène irrationnel par un acte de foi dans sa dignité. C'était fonder la métaphysique sur le devoir. Comte n'a eu à lui opposer que le mythe d'un âge positif, où la science serait achevée dans la société organisée, comme si le seul âge de l'humanité n'était pas ce deuxième âge, où l'esprit critique sert d'introduction définitivement provisoire à l'esprit constructif. Mais, si la vie entière de la conscience s'enferme dans un âge métaphysique sans commencement ni fin, la métaphysique est une fonction éternelle de la conscience personnelle, indispensable à sa liberté à travers le temps. Elle ne s'achèvera jamais pour ne cesser jamais de se construire : tout au plus pourrait-elle changer de nom.

40. LA SCIENCE. — A mesure que l'esprit s'élève de l'abstrait vers le concret, des principes de tout objet possible vers l'indéfinie diversité des faits empiriques, l'importance des antinomies, qui inspirent tout mouvement intérieur, s'estompe derrière l'importance des *contradictions occasionnelles*, qui déterminent les mouvements profonds de pensée dans des recherches particulières. Comment sont possibles ces contradictions, qui ne sont scientifiques que par le rôle qu'y prend l'expérience perceptive, c'est ce qu'il faut d'abord préciser. — Que l'expérience soit indispensable à la science, cela ne s'explique pas seulement par la complexité des rapports qui se composent dans un fait. Certes si la science est possible, le réel doit toujours être en droit résoluble dans le rationnel. Mais dès qu'il a été

reconnu que cette résolution ne peut jamais être complète, le réalisme a raison de définir le fait par cet excédent, qui s'ajoutera toujours à ce que l'intelligence en comprendra. Ce n'est pas assez de montrer contre lui qu'il n'y a pas de donné pur, pour qu'il n'y ait pas de donné. La complexité du rationnel ne peut donc suffire à fonder l'expérience en tant qu'expérience; il y faut l'inadéquation de notre conscience particulière à cette complexité, notre impuissance à la résoudre quand nous la prétendons résoluble, bref l'arrêt; et dans l'arrêt, il y a plus que la contingence, entendue comme un néant d'être, il y a une résistance enveloppée par la contingence. Au principe de cette résistance, le réalisme met une chose extrinsèque à toute conscience possible et indépendante d'elle; l'idéalisme postule une volonté. Cela n'importe pas au savant, qui va chercher à résoudre la contradiction occasionnelle en ce qu'elle a de particulier, sans considération des antinomies qu'elle enveloppe.

Pour comprendre le fait, non seulement en ce qu'il a d'isolé, mais dans ce qu'il a d'inassimilable à la science faite, sans quoi il n'intéresserait pas le savant, il faut reconnaître que *l'oubli est un des traits essentiels de toute conscience subordonnée*. Car si le postulat même de la science est l'intelligibilité du réel, elle implique que tout est dans la conscience, par exemple comme des habitudes, mais ne peut y être sans qu'elle l'ait construit. Or, venons-nous de voir, il n'y a de fait, au plein sens du mot, que ce qui se présente à la conscience comme transcendant à ses opérations actuelles. L'empirique, c'est ce qui interrompt le rationnel. Mais puisque ce fait doit avoir été construit par la conscience, comment ne sait-elle pas le construire maintenant? Alléguer qu'il en est de même de toutes mes habitudes, qu'un musicien qui a appris comment il faut placer ses doigts sur des notes, joue sans plus savoir comment, c'est vérifier l'idée, non en rendre raison, comme un moraliste le doit, par la finalité.

Que l'oubli puisse convenir à une finalité intentionnelle,

c'est ce que Freud a marqué, en le vérifiant parfois d'une manière arbitraire. Mais exclurait-on toute intention subconsciente de l'oubli, n'y verrait-on que l'effet d'un mécanisme, d'ailleurs détérioré, l'oubli en général conserverait deux fonctions importantes. La première est *l'intégration du multiple dans la qualité*. Si je devais compter toutes les vibrations, qui se confondent dans un son ou une couleur, je ne sentirais plus, ni son, ni couleur. La moralité ne créerait pas le bien, si elle n'était capable de condenser le plusieurs dans l'un, de manière à en rendre les éléments indiscernables, et cela est vrai, non seulement pour les objets de la conscience, mais pour la conscience même. Qu'un professeur de piano, qui doit corriger des fautes, détache, de l'exécution actuelle d'un morceau de piano, une note, pour la confronter avec le souvenir d'une exécution passée, soit ; mais, pour le pianiste même, la « secondarité », retentissement des représentations passées, est plus précieuse que l'analyse de ses effets par la mémoire. On parle trop souvent comme si la mémoire indispensable à la continuité du moi était une mémoire claire, analytique, gardant en elle-même des souvenirs distincts et fixes comme des images de carton. Une mémoire cumulative, comme celle du pianiste, qui ne tient pas à se rappeler les 300 morceaux qu'il a joués, mais à en retenir une dextérité, qui lui permet de jouer n'importe quel 301^e, est identique au dynamisme même de l'esprit.

La deuxième fonction de l'oubli est *l'élimination de l'irrationnel*. Le passé doit vivre avec et dans le présent, croître et se construire avec la conscience, qui doit oublier peu à peu tout ce qui, dans le résultat de ses actes antérieurs, n'était que l'expression de son impuissance et de sa maladresse, comme on omet, en lisant un texte imprimé, les coquilles qui le défigurent. Cette élimination pourra ne pas se faire, puisque la moralité est partout requise ; des souvenirs inopportuns ou nuisibles pourront nous assiéger ; mais en définissant une fonction, en morale comme en biologie, on suppose que cette fonction ne vend pas son utilité au prix

d'effets nuisibles et qu'aucun accident ne la trouble. De ce point de vue, l'oubli donne sa signification à la mémoire, commémorant le pardon à la bonté.

C'est assez pour qu'il y ait des chocs empiriques dans la conscience. Ils se présentent à nous comme ces notes, que nous avons écrites, puis perdues et oubliées, pour les avoir trop bien rangées. Quand nous ne comprenons plus les choses, ce n'est pas qu'elles soient inintelligibles. Éprouverions-nous devant elles une angoisse, comparable à celle qui peut accompagner l'illusion du déjà vu, il n'y a là, en droit, qu'un problème dont la solution dépend de nous-même, si la conscience enveloppe les conditions permanentes de la possibilité des phénomènes. Nous nous heurtons à de l'inattendu, ou plutôt à du contradictoire par rapport à nos attentes, à cause de notre limitation passée et présente.

Le savant ne peut s'en plaindre : c'est la condition même de la possibilité de la science. Pour que celle-ci soit possible, il faut que le sensible soit réductible à l'intelligible. Mais, pour que cette réduction soit à faire et suppose une recherche, il faut d'abord que le réalisé ne soit qu'un possible parmi d'autres, il faut même que les directions, suivant lesquelles il a été construit, soient entremêlées de manière à égarer une conscience limitée. L'intelligibilité du réel, sans laquelle la recherche scientifique ne pourrait jamais aboutir, exclut la réalité d'un être en soi, qui démentirait la pensée ; la résistance du réel à la connaissance, sans laquelle la science se ferait sans recherche, exige que des sujets limités troublent par des actions inopportunes de leur liberté, le devenir rationnel de l'objet. En d'autres termes, la nature doit être épurée, mais ce qui doit être éliminé doit n'être rien. Ce ne peut donc être que la contradiction, immanente au choc empirique.

La succession historique des contradictions occasionnelles.
— Opposée à l'histoire par l'analyse, qui l'attire vers les lois, sans lesquelles au reste rien ne pourrait être historique, la science exprimera l'historicité, qui est un des aspects de l'esprit, par la succession des échecs qui provoqueront ses

découvertes. Que cette succession puisse être souvent illogique, coupée par des régressions, c'est ce que l'immoralité doit faire. Aucune fatalité ne porte l'homme au savoir : la science est une fonction morale de l'esprit, et si la science aboutissait à le nier, elle se suiciderait. Mais en même temps qu'en mettant le devoir au principe de toute activité consciente, nous impliquons la possibilité de ces chutes, nous admettons aussi qu'où elles sont évitées, la succession des contradictions occasionnelles est une progression. Toute contradiction scientifique suppose un développement antérieur du savoir, elle a sa date, aucune ne peut apparaître, ni avant tel procédé technique, ni après telle autre découverte. On peut donc pressentir qu'un ordre s'indique sous l'apparence du désordre. En découvrant l'exigence de l'unité au sein de toute contradiction, nous la supposons au sein de la contradiction entre l'éternel et le successif. Mais comme il faudrait que nous sortions de la contingence pour le connaître, que l'ordre fût achevé pour être constatable, ce qui ne se peut, nous ne sommes pas dispensé d'un acte de foi dans la science. La pensée n'engendrera le pensé que si le pensant croit à la pensée ; s'il y croit, il croira aussi que, d'une contradiction à l'autre, le moi aura gagné en harmonie, en puissance et en clarté.

Le conflit entre le besoin d'expliquer et le besoin de réaliser.
 — En cherchant la raison du mouvement perpétuel et éventuellement progressif de l'esprit dans la contradiction entre le besoin d'analyse et celui de construction, nous nous obligeons à retrouver cette antinomie aux divers étages de la pensée. Elle se reconnaît aisément dans le conflit, qui partage le savant entre le besoin d'expliquer et celui de réaliser, entre l'induction et l'expérimentation, entre la réflexion et la production, entre la recherche de la loi, plus profondément de la théorie, et la fabrication du fait. N'est savant que l'esprit qui ne veut être ni métaphysicien ni technicien. S'il cédait à la pente vers l'intelligible sans que la préoccupation du sensible vienne l'y retenir, il substituerait la métaphysique à la science. Celle-ci en recevait

l'avantage, qui est de comprendre plus profondément, mais l'inconvénient, qui est de poser des principes à la fois trop éloignés du concret et trop larges, puisqu'ils comprennent dans leur extension d'autres mondes que le monde déjà réalisé. Il faut aussi que le savant soit plus qu'un ouvrier, puisqu'il a pour fonction de découvrir les lois qui devront fonder des techniques encore inconnues. Sans doute les savants se distingueront-ils par l'importance relative des satisfactions qu'ils donneront aux deux besoins opposés. Les uns, plus intellectuels, s'enfonceront vers les principes de la philosophie et finiront par y désertar la science ; les autres, entraînés par le souci d'efficacité, glisseront vers l'industrie, et même jusqu'à l'action politique. Les uns et les autres cesseront d'appartenir à la science, quand le souci de la réalité empirique ne se conciliera plus en eux avec celui de la nécessité intellectuelle. L'un de l'identité et l'un de la finalité doivent se les disputer.

Considérons d'abord la science en tant qu'elle donne satisfaction au besoin d'expliquer. Son progrès se définit par *la tendance vers la relativité* : c'est une fonction d'abstraction vraie. Entre toutes les relations que l'esprit peut dégager, elle cherche celles qui soutiennent les phénomènes déjà construits et peuvent en soutenir éventuellement d'autres. La métaphysique suffirait, si la conscience ne se trouvait elle-même avec une structure, à un certain temps donnée, qui résulte de ses volitions antérieures. C'est l'empiriquement réel. Veut-elle tenir compte de ces constructions effectuées, n'en pas perdre le profit, elle prendra la suite ; mais elle ne le pourrait, si par analyse elle ne découvrirait les traits de cette structure naturelle. Pour y discerner les relations, elle doit en dissiper tout ce qui exprime le pouvoir synthétique du sujet en dehors des relations mêmes, par suite tout ce qu'il y traîne d'absolu. — C'est d'abord *le temps*. Que l'on ne puisse réduire la conscience au temps, puisque ce serait supprimer la conscience du temps, cela ne fait pas que le temps ne soit une des plus profondes conditions internes de l'esprit. Il exprime, par son irréver-

sibilité, l'orientation de toute relation que le sujet appréhende. Quand je regarde deux objets, du fait de la position de mon corps, l'un est à droite, l'autre à gauche, et le rapport *être à droite de* ne se confond pas avec le rapport *être à gauche de*. Chaque fois que je déborde des relations pour les construire, chacune et ses termes reçoivent, de leur place dans le système, la singularité ; et le mouvement, par lequel je les parcourrai, en recevra l'irréversibilité. Maintenant, que je fasse abstraction de la position de mon corps par rapport à deux objets, ils ne seront plus respectivement à droite ou à gauche l'un de l'autre ; mais identiquement à côté l'un de l'autre. C'est pourquoi le mouvement, par lequel la science abstrait, peut être indifféremment présenté comme une tendance vers l'identique ou une tendance vers la relativité. Mais, en dépouillant le réel senti de la singularité croissante, que lui confère la multiplicité croissante des relations qui s'y composent, l'analyse scientifique rend le contenu de la conscience pour ainsi dire de moins en moins temporel. — On peut le vérifier encore sur *le mouvement*. Descartes a exprimé la vocation même de la science quand il a écrit : « Le transport... est réciproque et nous ne saurions concevoir que le corps AB soit transporté du voisinage du corps CD que nous ne sachions aussi que le corps CD est transporté du voisinage du corps AB ¹. » Mais cette relativité du mouvement, qui identifie le rapport de AB à CD et celui de CD à AB, ne fait pas qu'un sujet particulier ne s'identifie à l'un des termes et ne le distingue par là, en même temps que le rapport qui unit ce terme à l'autre. Quand un ballon s'éloigne de la Terre, la Terre s'éloigne du ballon ; mais un spectateur de l'ascension, que d'autres attachements contraignent au patriotisme terrestre, voit le ballon s'élever et ne dit pas que la Terre s'abaisse. Partout l'abstraction implique le postulat dont Russell fait la réfutation de l'idéalisme, à savoir que la nature de ce que nous apercevons est indépendante de

1. Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, 2^e partie, § 29.

l'acte de s'en apercevoir¹ ; et faire de la science, c'est accepter quelque part ce postulat. Mais aurait-on à affirmer l'identité de nature entre l'aperçu dans l'aperception, et l'aperçu indépendamment de l'aperception, s'il n'y avait un acte qui lui confère une indépendance relative, comme il y a eu un acte d'aperception. Le sujet est toujours là, pour apercevoir, pour abstraire, pour affirmer l'identité relative de l'abstrait et du concret, pour affirmer leur distinction relative. En abstrayant, il élimine quelque subjectivité, mais il ne pourrait l'éliminer toute, sans que la science et son objet disparussent avec lui. Certes on peut, on doit parler comme Russell, quand le devoir est d'abstraire ; mais si l'on parle ainsi tout le temps, si, quand on parle ainsi, on ne mesure pas la partialité de ce discours, on sacrifiera les personnes aux choses et aux idées, et cela se fera sentir douloureusement quelque part.

C'est que la science est aussi condamnée par la tendance vers la relativité à éliminer *le fait*. Il est si inexact de penser, avec un empirisme absolu, que la science soit constituée de faits, que le premier acte du savant est d'éliminer tout ce qui constitue un fait, à savoir son historicité, sa qualité et sa personnalité. Les analyses de Duhem et de M. Le Roy ont vérifié sur ce point l'idée générale que, ce que la conscience considère avec le plus de dévotion est ce qu'elle altère le plus profondément. Rien de plus perfide que le discours, par lequel un homme présente un jugement, comme spéculatif, désintéressé, objectif : il endort la méfiance de son interlocuteur et s'empare de son esprit. C'est ce que ferait le savant, qui présenterait le fait scientifique comme absolument identique au fait brut, comme s'il y avait plus qu'une communauté très vague entre l'impression d'étouffement, que donne une bouffée de chaleur, et le jugement, que la température est de tant de degrés thermométriques. Absolument artificielle serait la science, s'il n'y avait de coïncidences entre des aperceptions empiriques et des con-

1. B. Russell. *Les problèmes de la philosophie* (trad. de M^{lle} Renauld), p. 40. Paris, Alcan, 1923.

clusions rationnelles; mais indiscernable de l'expérience, si elle n'était artificielle. Cet artificialisme est grave pour une théorie de la vérité qui demande à l'esprit d'y copier un objet hétérogène à lui. Mais pour un idéalisme, d'après lequel la vérité n'est dans son principe que la fidélité à soi-même, la valeur de la science consiste toute entière en ce que le savant peut, s'il le veut, construire des systèmes théoriques et des machines empiriques qui se correspondent, comme un graphique des trains dans une compagnie de chemins de fer et leur circulation. Qu'il s'y produise des accidents, l'idéalisme doit l'expliquer; mais ce n'est pas ce qui vérifie la valeur de la science.

Dans la transformation du fait brut, tombe d'abord *l'individualité* du fait. Tout fait donné est historique, singulier; ou il y aurait deux mondes, puisqu'en se posant deux fois, il poserait deux fois tous les autres faits, qui contribuent à sa singularité. Mais par suite les deux mondes ne feraient plus qu'un. Du singulier, aucune pensée scientifique et même historique n'a que faire; car le savant ne peut prévoir que par la médiation de l'universel; et l'historien ne peut articuler plus que des mots sans signifier par eux des rapports qui, si concrets qu'ils soient, sont encore universels à leur manière, puisqu'il est universellement vrai que Louis XIV est mort en 1715. Un fait scientifiquement vrai ne peut donc être qu'une loi plus superficielle, que l'abstraction a dégagée de tout ce qui n'intéresse pas le spécialiste, dont une contradiction occasionnelle a lancé l'esprit. Comment en douter? Le fait scientifique est un discours, dont la valeur, comme celle d'une mélodie, est de servir la sympathie intellectuelle et imaginative de plusieurs savants. Il faut qu'il soit matériel plutôt que psychologique, il faut que l'abstraction ait révélé ce qu'il y a de spatial, c'est-à-dire d'extériorité et d'homogénéité, dans le fait individualisé de la conscience personnelle.

Ce qu'on peut appeler *la qualité* générale, celle du vert, suivra bientôt le sort de la qualité singulière, celle d'un pré vu tel jour. Que la quantité et la qualité doivent s'unir dans

une pensée complète, cela est vérifié par le double fait que 3 doit se distinguer de 4 et s'identifier partiellement à 4 par 1. La qualité assure l'unité synthétique à ce qu'elle constitue, la quantité l'unité analytique aux qualités, auxquelles elle s'oppose par la commune mesure qu'elle leur suppose. Ces deux unités se confondraient dans l'objectif pur. Mais si, dans la conscience, il n'y a de réel que la circulation de l'une à l'autre, et si nous appelons science la fonction de médiation par laquelle l'esprit passe d'une qualité à l'autre, la quantité devra intervenir pour fournir le moyen terme de ce passage. C'est la même chose de reconnaître que l'induction est une médiation par le simple, comme cela est vérifié par le devoir scientifique de préférer, entre les courbes qui relient n points donnés, celle dont l'équation est le moins complexe, et d'avouer la prédilection de la science pour la quantité. Le danger qu'il y a à étaler une table des catégories dans une déduction successive, c'est qu'on semble les livrer à l'extériorité : on diminue la valeur de la science en faisant de la quantité un moment de la pensée. Elle commence avec la relation même, pour s'élever jusqu'à cette précision mathématique et expérimentale à la fois, où M. Bergson a reconnu l'œuvre volontaire de l'esprit. C'est donc la relativité, qui triomphe avec elle.

Puisque la qualité est la propriété, réduire la qualité, c'est attaquer l'être même de ce qui la possède en propre. L'*intrinsécité* est à son tour condamnée par l'exigence de la relativité. La logique de l'attribution a d'abord pesé sur l'esprit humain, parce qu'il part de la perception des solides. On pourrait l'exprimer en disant qu'il pense d'abord chimiquement. Il y a eu un temps où les corps étaient pesants ou légers comme ils sont blancs ou durs. C'est l'ère de la classification, destinée à se prolonger et à se renouveler en tant que l'expérience offre sans cesse de nouveaux objets pour de nouvelles sciences. Mais de même que Turner a vu les choses du dessinateur se perdre dans l'atmosphère du peintre, la considération de l'autre chose, avec laquelle toute chose doit être en relation pour avoir quelque

propriété (par exemple, le sel et le voyant, pour que l'eau puisse dissoudre et être transparente), aboutira à résoudre tout objet dans des actions du milieu. La chimie est destinée à être rongée par la physique, mais pour renaître ailleurs ; dans toute science la classification s'évanouit, quand le savoir a induit les lois par rapport auxquelles les êtres ne sont plus que des applications contingentes. La science observe pour induire, elle classe pour ne plus classer. Quand une chose n'est plus que le point de collusion d'une multiplicité de lois connues, la conscience théorique est satisfaite. Elle laisse à l'histoire le soin de rechercher où et quand cette collusion s'est faite, avec le soupçon que cette recherche est superflue, dès que la volonté pratique est devenue capable de la reproduire quand il lui plaît.

Cette remarque nous amène au terme des exclusions entraînées par le mouvement vers la relativité. Ramener l'objet à l'objectivité et l'objectivité à son principe, c'est *l'épurer progressivement de ce que le sujet, qui fait la science, y mêle de lui-même*. Toute analyse d'un sujet, de cela seulement qu'elle est un effort pour transcender les limites de la conscience claire, pour découvrir un moi moins subjectif à l'intérieur du moi privé, menace l'originalité de celui-ci, si du moins on cède à l'abstraction qui isole cette analyse de tout le reste de son activité. La science est l'acte, par lequel un observateur particulier, engagé dans l'être quand il cherche à le dominer, découvre en soi un observateur plus objectif, qui est capable d'expliquer au premier les particularités de son observation. Si nous pouvions atteindre au terme de ce procès d'objectivation, tout sujet particulier deviendrait, pour ce sujet absolu, un représenté situé en quelque point du système total des relations. La métaphysique consiste à chercher comment le monde aurait dû être, si l'on se suppose au terme final du temps, la morale comment il devrait être, en se mettant à son terme initial. La science, au contraire, à le voir s'étaler d'une position intérieure à lui, tandis que l'art l'y appréhenderait en raccourci dans l'intensité d'une intuition qualitative et locale.

La tendance vers la relativité ne peut obtenir de satisfaction complète. — L'esprit scientifique pourrait, quitte à en mourir, espérer que l'explication du réel en relations réussira à construire la toile d'araignée, le système de « fils cosmiques », où l'univers entier se déploierait, si en même temps que l'analyse systématique manifeste le progrès de la connaissance, celui-ci ne devait être, on peut dire également compensé et complété par le progrès de l'action. Connaître, c'est ajouter la connaissance, et par la connaissance quelque chose à l'objet, c'est l'enrichir. Le savant s'avance au-devant du réel pour le voir plus distinctement, mais le concours de sa volonté de connaissance avec toutes les autres volontés accroît la multiplicité de l'objet ; et la complication de l'univers croît avec la complication du savoir, comme le carré d'un nombre avec ce nombre. De même qu'un homme, qui marche à contre-sens sur un trottoir roulant plus rapide que lui, avance en reculant, la simplification formelle de l'univers devient pour nous d'autant plus pauvre que son enrichissement matériel y fournit davantage ; et comme la science, dans son effort pour dominer le réel, ne peut chercher des lois sans s'interroger sur leur vérité, le besoin d'expliquer doit s'y construire avec le besoin de réaliser. La fécondité même de l'idée l'exige. L'acte analytique de l'esprit, qui isole une idée à son foyer, est fait pour en orienter et en accroître la fécondité. L'un n'a été dégagé du plusieurs que pour engendrer le plusieurs.

Il en résulte qu'autant il y a de façons pour le savoir d'atteindre à la relativité, autant il y a de limitations qui l'en empêcheront. C'est ce que constate l'épistémologie réaliste. Dès la science, que son ancienneté et sa simplicité ont amenée la première à la rationalité, les postulats interviennent pour cantonner l'analyse et orienter la déduction. En faire des conventions commodes, c'est escamoter la contradiction ou plutôt la nommer, car ils ne peuvent être conventionnels qu'en tant qu'ils ne sont pas commodes, et inversement, puisque toute commodité suppose une nécessité, sans laquelle l'effet ne serait pas uni à ce qui le

donne ou le produit. Il faut donc que les postulats soient nécessaires, sans avoir l'objectivité profonde des axiomes. Cela ne peut être que si, en face des axiomes, qui expriment les conditions plus profondes de toute conscience, ils expriment les conditions plus spéciales d'une ou de plusieurs consciences. Vis-à-vis des mathématiques, le mathématicien. Plus difficiles à écarter, quand ils exprimeront une subjectivité moins individuelle, par exemple celle qui fait de tous nos mathématiciens des hommes; plus conventionnels, quand ils dépendront moins de la nature, issue de volontés plus anciennes, que d'une volonté récente. Les mathématiques, comme la conscience, seront toujours un compromis entre la logique, qui y exprimera relativement l'objet, et l'intuition, plus ou moins pure ou sensible, dans laquelle le sujet pourra reconnaître des limitations et son action, spéculatives d'intention sans pouvoir l'être parfaitement, intéressées à leur corps défendant.

Sporadique dès les mathématiques, la science ne peut poursuivre son unité qu'à raison de la multiplicité des théories relativement indépendantes, qui dément son idéal. C'est ce que sentent les savants, qui prétendent que le *comment* seul les intéresse et non le *pourquoi*. Ils possèdent en effet le *pourquoi* de leur science, qui n'est directement ou indirectement que le devoir de systématiser, à l'intérieur de leur effort même. Que ce pourquoi-là doive être prêché à d'autres, si leur positivisme le leur fait oublier, ils sont bien distraits. Mais à eux, il n'y a pas besoin de le leur rappeler, puisqu'ils y répondent en cherchant l'unité. Ce qui est donc important pour eux, c'est de trouver où ils doivent réduire le divers à l'un, où au contraire ils doivent consentir à l'hétérogénéité du divers, par suite comment ils tireront d'une loi sa vérification. Chaque hypothèse est une option, qui accentue l'orientation des postulats mathématiques et géométriques vers le sensible, puisque la vérité de l'hypothèse se mesurera au nombre des vérifications qu'elle permettra; et le nombre des hypothèses est illimité, puisque tout fait concret ne se distingue des autres

que par une originalité synthétique, dont on peut faire un principe nouveau.

Il en résulte que la contingence sera partout dans le savoir. Arbitraire de l'évolution, influence des conditions sociales propres à une époque, aberrations dues à la structure propre de l'observateur, art et parfois ruse du savant, choix souvent risqué se contaminent avec l'objectivité pour la déterminer et la varier, aussi souvent pour l'opposer à elle-même. On a dit de la science qu'elle est une langue bien faite ; mais toute langue est aussi mal faite ; et contre le scientisme, il n'y a qu'à constater le mépris avec lequel il traite une science à peine passée d'un siècle. Le scepticisme pourrait s'en réjouir s'il ne se condamnait en s'en réjouissant ; puisque, dans le domaine de la science comme dans tout autre, la moralité se reconnaît, à son plus haut degré, dans l'acte d'un homme qui espère, quand tout le monde désespère autour de lui. Il fera partager son espoir quand l'idée qui le fonde aura été menée par lui jusqu'à la vérification sensible.

C'est que l'objectivité abstraite, à cause de son abstraction même, ne peut être confondue avec l'objectivité concrète. A séparer l'analyse de la construction, on compromettrait l'analyse, car n'importe quel rapport ne convient pas au savoir, c'est le rapport fécond, et les postulats d'une géométrie seraient identiques aux règles d'un jeu, s'ils ne permettaient la construction, d'abord d'êtres, ensuite d'actions, où viennent confluer les tendances les plus profondes de l'esprit. Au delà du temps homogène et universel, au delà de l'espace euclidien, milieu fictif de solides indéformables, au delà de la masse invariable, la physique relativiste cherche un représentable, conditionné par des invariants concrets, dont nos représentations ne sont que des coupes, nos expressions n'expriment que des aspects. En lui, nos actions doivent se prolonger d'une manière qui déborde provisoirement la représentation que nous pouvons en avoir ; mais, en s'y prolongeant, et avec elles notre physique même, elles contribuent à faire cette réalité que nous

demandons à la science théorique d'appréhender. Objectivisme et pragmatisme s'opposent d'abord. La moralité les réconcilie chaque fois qu'elle réussit un acte : rien ne peut être utile qui ne soit vrai, rien n'est vrai que pour être utile. La science ne fait pas que découvrir le réel, elle découvre, au sein du réalisé, les lois qui lui permettent de créer le réel. C'est précisément parce qu'elle le crée, en tant qu'elle le crée, jusqu'où elle le crée, que sa vérité est certaine, que la convection du savant, qui éprouve la fécondité de son hypothèse, est une communion avec la puissance divine, tangente, sinon identique à elle. On cesse de douter de ce qu'on fait en le faisant ; et si le doute persiste à l'entour de l'acte comme un halo, c'est seulement pour que l'inventeur ne s'immobilise pas sur son œuvre, comme sur le non plus ultra de sa conscience. En reprenant, au-dessus de son œuvre, conscience de l'acte, par lequel il oppose l'être nécessaire et l'existence, il sera, comme Dieu d'après Lagneau, indépendant de l'une et de l'autre.

La production des structures. — Si l'invention scientifique coïncide avec la conscience morale, la science ne peut se distinguer de la conscience que par la distinction entre ses produits et les autres produits de la conscience. L'analyse intellectuelle, qui la fait claire, quand elle devient sensible, la fait utilitaire. La spatialité est le caractère essentiel des œuvres scientifiques ; la métaphysique ne peut y accéder au même degré à cause de sa préoccupation d'intériorité intellectuelle, la religion, d'intériorité dynamique, l'art, d'intimité qualitative. La science s'intéresse aux théories, dans la complexité de leurs articulations, aux machines, dans le détail de leurs rouages. Tandis que le métaphysicien cherchera toujours à remonter en deçà de cette multiplicité déployée, où il ne voit qu'une unité affaiblie de juxtaposition, jusqu'à l'unité du principe qui doit associer les termes, l'artiste rêvera d'une convergence de ses parties dans l'unité d'une impression originale, où ces parties ne seraient plus discernables, comme si le plusieurs était une émanation préparant une conversion. Au contraire, la science étale des structures.

On peut en conclure à la médiocrité de la science. Profonde est la métaphysique par l'abstraction, qui découvre les assises de toute structure mentale, les principes de toute activité spirituelle; intime est l'art, par l'individualité de ses œuvres, dont l'artiste et l'amateur font, au plus secret et au plus personnel d'eux-mêmes, les conditions d'émotions qui ne sont plus communicables. La science reste à ce niveau, où les principes se font perceptions, où la qualité ne se fait pas encore originalité, au delà de la dialectique hamelinienne, en deçà de la durée bergsonienne. L'ascétisme du métaphysicien est celui de l'intellectualité; il renonce à la beauté du sensible et à l'enthousiasme. Celui de l'artiste est l'ascétisme de la vanité: il ne jouit que de rêves et de décors. Celui du savant est l'ascétisme de l'utilité. Même quand l'ignorance matérialiste du sens commun ne se prolonge pas en lui, pour lui inspirer le mépris des autres fonctions de l'esprit, il renonce à la sympathie avec ce qu'il y a en nous de plus profond et de plus intime, pour mettre à la disposition des personnes l'énergie, les lois et les choses, sans lesquelles aucune ne pourrait ni vivre ni créer. Ce sera réfuter le matérialisme même, en vérifiant qu'une structure que toute conscience peut connaître est l'œuvre d'une opération mentale.

La création du corps par la conscience. — Quand on étale le tableau des sciences dans l'espace fictif, où tout analyste situe et déploie les produits de son analyse, la biologie s'insère entre la physique et la sociologie, comme si la vie ne pouvait survenir qu'après la matière et devait s'anéantir pour que la société pût apparaître. Mais contre cette intercalation, l'idéalisme critique proteste. Ni le moi n'est un produit de la matière, ni la société, qui ne serait pas sans lui, ne peut se substituer à lui. Ce n'est pas l'un des moindres mérites de Ravaisson que d'avoir rappelé à la pensée que l'esprit, essence de la vie, est plus profond que la matière la plus brute et cherché par une sympathie pénétrante et prévenante à pressentir, au-dessous et au delà de la nature, la vie claire ou obscure, qui doit en animer toutes les parties.

— Il est vrai que la théorie de la génération spontanée le dénie. Mais d'abord ce n'est pas assez qu'elle n'ait plus aucun fait à son actif pour qu'on la défende comme une vérité ; si l'on montre en outre beaucoup de ressemblances entre la matière inorganique et la matière organique, cela peut servir à vitaliser la matière aussi bien qu'à matérialiser la vie ; enfin, le jour où quelque vivant sortirait d'une matière dans laquelle aucun germe connu n'aurait été introduit, il resterait à prouver que la matière, du fait même de sa nature, n'en contient pas sous une forme rudimentaire, inaccessible à nos sens et à nos instruments d'observation : accoucher n'est pas créer. Si en effet la réflexion critique empêche de réaliser des représentés indépendamment d'une représentation, il faut bien que la conscience se mette elle-même au principe de toute matière.

Dès que la matière et la science qui la connaît sont introduites, une fois pour toutes, dans l'esprit, on est amené à se demander pourquoi l'esprit la constitue. La réponse résulte de l'analyse qui vient d'être faite. Si la science résulte de la solution progressive de l'antinomie entre le besoin de clarté analytique et le besoin de construction, la fonction de la science doit être de créer des structures qui, comme le prisme divise un rayon lumineux ou comme une lentille en concentre plusieurs, fassent sortir de la coenesthésie où tout l'objet inconnu du sujet se rassemble pour lui, un espace perceptif, afin que l'esprit y trouve les éléments de ses synthèses. Une structure est *une unité d'articulation, grâce à laquelle des actions, qui se gaspillaient en se dissipant, se concentrent de manière à produire un effet original*, et le corps n'est rien de plus qu'un système de structures, avec tout ce qu'il faut pour l'entretenir. Il ne fait pas la conscience, il fait, avec la collaboration de l'imagination où s'exprime le pouvoir créateur du moi, la conscience claire.

Il n'y a donc pas à couper entre la conscience spontanée et la conscience scientifique. A lire certains contemporains, il semblerait que celle-ci est le déni de celle-là. Tout ce que produit la conscience spontanée, les élans de la sensibilité,

les croyances, bref la religion, la morale et l'art, seraient comme les survivances d'une enfance périmée de l'esprit. Il y aurait eu deux époques de l'humanité, l'humanité avant la science, l'humanité depuis la science. Mais, à opposer l'analyse à la vie, on oublie que l'analyse n'est que par et pour la vie. La philosophie de l'entendement doit se subordonner à la philosophie de la raison. Comme toutes les fonctions de l'esprit, la science ne fait que spécialiser la conscience commune. De même que les consciences les plus obscures connaissent la contradiction intellectuelle dans la douleur, l'aspiration religieuse dans le besoin et surtout le besoin de secours, l'art dans l'intérêt pour le plaisir, elles pressentent dans la surprise, les tâtonnements de la recherche, dans le discernement d'une impression, l'analyse du savant, dans l'invention et la fixation d'une variation utile, la fabrication expérimentale et industrielle. En approfondissant le lamareckisme, Cope a défini un « archesthésisme », qui fait de la conscience l'aube de la vie, et de la vie la source des organismes. Il se prolonge dans un artificialisme scientifique, d'après lequel la conscience, manifestant la raison qui lui dicte son devoir, construit des systèmes théoriques, puis des systèmes structuraux, qui vérifient l'efficacité organique de l'esprit. Avec ses lois, il fait des choses ; avec les lois et les choses, des habitudes ; avec les habitudes, des organes et des organismes ; avec les organismes, des caractères ; avec des machines et des caractères, des institutions sociales.

Bref la science crée l'espace, système de rapports entre des objets sensibles. Née de la perception, elle reste attachée à la perception, transcendante par ce qu'elle en explique, psychologique en ce qu'elle en dépend, condamnée à subir les révolutions, qu'un changement dans nos sens et dans nos moyens d'aperception devra toujours y provoquer. A mi-chemin de l'intériorité abstraite de la loi et de l'intériorité concrète de la sympathie, l'espace, où chaque conscience claire rassemble et distingue les structures, inégalement utilisables pour elles, lui mesure le champ de son activité,

non pour que l'esprit s'y enferme, mais pour qu'il le déborde. Le savant saisit des signaux, et il ignore les significations qu'ils transmettent. Mais il n'y a pas à lui reprocher ces limitations, s'il ne prétend pas faire, des limites de la science, les limites de l'esprit ; car l'extériorité et l'intériorité ne sont pas faites pour se supprimer, mais pour se servir. En découvrant et en épanouissant la loi dans ses applications, la science fait apparaître le multiple ; mais si chaque objet ne peut être que le médiateur de deux sujets, la dilatation de la perception permet la communication entre plus de consciences. Elles pourront, il est vrai, en profiter pour se battre.

Valeur comparative de la métaphysique et de la science.— En construisant des notions abstraites et générales, qui peuvent servir de trajectoires à des opérations mentales, la métaphysique ouvre des directions devant l'esprit. Le positivisme, qui l'exclut, suppose un monde rétréci, dont toutes les perspectives seraient connues, comme si toute connaissance n'était pas méprisable auprès de ce qu'il y a à connaître. Ce qui fait au contraire le prix de la métaphysique, c'est qu'elle fournit à l'imagination des possibilités, que la science n'a pas encore considérées. L'on ne défriche plus où l'on cultive, mais l'on ne cultive qu'où l'on a défriché. Il fallait par exemple que le principe universel du déterminisme ait été posé, pour que sa fécondité fût éprouvée et son insuffisance ressentie. — Comme la métaphysique ne définit pas des possibilités pour leur laisser leur indétermination, elle se porte au-devant d'une induction, moyen, comme toute analyse, d'une reconstruction, qui doit les déterminer dans des mécanismes. A tous les degrés de l'objet, il ne sert à rien de définir une habitude si elle ne dirige un exercice. De même que l'idée est faite pour suggérer, une structure est faite pour jouer ; et l'invention domine l'une et l'autre, en les conciliant entre elles et avec autre chose. Que, dans ce passage du rationnel vers l'empirique, l'unité de la direction, qui sollicite l'esprit vers une activité plus morale, puisse être provisoirement masquée, c'est ce qui donne,

à toutes les inventions, l'apparence d'une inflexion brusque qui romprait avec le passé. Mais quand l'analyse revient vers le produit de l'invention, en faisant abstraction du procès intime qui l'a mûri, elle retrouve le même dans l'autre, le devoir qui ordonne, non de faire différent de ce qui était, mais mieux.

Sans la métaphysique, l'activité morale manquerait de ses moyens principaux et de ces élans, qu'inspire à l'esprit le devoir abstrait de construire ; sans la science, de ses instruments structuraux et de l'énergie, que la science puise de plus en plus profondément dans la matière brute, où l'énergie objective la volonté pour faire une âme animale aux machines et aux organismes. Ravaisson a montré en nous une spontanéité profonde, en face de laquelle notre volonté présente paraît bien misérable. Par suite, il est aisé au matérialisme, transportant aux sentiments intimes l'objectivisme que l'abstraction physique lui a enseigné, étalant le moi dans l'espace au lieu de concentrer l'espace dans le moi, d'y noyer la volonté, en l'y confondant avec la causalité. Mais c'est d'abord omettre grossièrement cet un peu plus que rien, qui y est ajouté par ma volonté actuelle ; et par cette omission, qui supprime la volonté du présent, où elle est toujours et seulement, c'est ensuite nier la volonté passée, qui se prolonge dans la structure matérielle et la puissance énergétique, d'où part l'analyse scientifique.

Energétique et moralité. — Que la volonté réagisse sur l'expérience pour éparpiller ce qui est construit ou construire ce qui est dispersé, puisqu'on ne peut éparpiller un tout ou rassembler ses éléments sans qu'il y ait égalité quantitative entre la somme des éléments et le tout, le premier principe de l'énergétique se vérifiera nécessairement. Il est vrai d'un système fermé qu'il est fermé ; et si l'on veut, par confusion de la physique et de la métaphysique, traiter le monde comme un système achevé, on transformera illégitimement un principe local en principe total. Qu'on veuille au contraire le considérer comme l'épanouisse-

ment indéfini et contingent d'un devoir de systématisation, le principe conservatoire de Robert Mayer signifiera qu'il y a, au fond de la quantité concrète, un principe assurant à tout ce qui est et sera un aspect d'identité. Mais, dans une identité féconde, sollicitant les consciences comme un devoir commun, le pessimisme ne trouve aucune raison de plaindre ou de blâmer, puisqu'elle est la double condition de l'éternité du réel et de la solidarité des esprits. C'est une règle comptable : une bonne comptabilité est indispensable à une affaire bien gérée, mais elle est compatible avec une détestable gestion. Si le progrès des consciences est de l'ordre de la moralité intime, même si cette moralité intime doit s'exprimer objectivement par une plus grande amplitude d'appréhension, comment la physique quantitative pourrait-elle l'exprimer ? Elle est aussi grossière qu'un camionneur, qui prétendrait apprécier des livres en estimant leur poids.

Quand l'équilibre d'un budget est établi, ce qui importe, ce n'est plus l'égalité des recettes et des dépenses, c'est leur emploi. On peut bien user ou mésuser des unes et des autres. On peut gaspiller aussi bien des recettes, comme l'avare, que des dépenses, comme le prodigue ; profiter ou faire profiter de dépenses, comme celui qui s'achète la guérison ou prête de l'argent à une industrie utile, de même que de recettes, comme il arrive quand elles servent l'invention. Il n'en est pas autrement d'un budget énergétique. Mais que des deux possibilités, il y en ait exclusivement une qui ait frappé le thermodynamiste, cela résulte des postulats mêmes qui définissent l'attitude du savant. En opposition avec l'industriel, qui fait de la loi le principe d'une construction empirique, le savant fait d'une destruction empirique le principe d'une découverte intellectuelle. Il paie des idées avec des choses, il gaspille du temps et des produits pour penser. C'est abdiquer devant l'expérience et son contenu. Quand un système s'use, s'il allait chercher au delà du système de quoi le réparer, le système ne serait plus fermé. Or l'objet, livré à lui-même, ne peut que se

dégrader si la volonté renonce ; et en le reconnaissant, le principe de Carnot vérifie l'idéalisme personnel. Tous les jours nous éprouvons l'usure des choses, et tous les jours, jusqu'où notre volonté réussit, nous la compensons ou davantage, en débordant les choses qui s'usent. L'acte supérieur du savant est la création de structures. Par cette concentration réelle, il continue l'œuvre morale de la vie spontanée. Le deuxième principe de la thermodynamique serait inquiétant, s'il y avait eu, pour ainsi parler, au début d'un temps fini, une quantité finie d'énergie supérieure. Mais d'abord il n'y a pas de monde, si l'on veut réaliser le monde comme un tout fini ; ensuite il n'y a pas eu de commencement du temps ; enfin nous vivons. Le deuxième principe de la thermodynamique ne désigne donc pas une chose qui s'épuise, mais une direction qui, pour une conscience, ne peut avoir des sens qu'en opposition avec un sens contraire. C'est celui que reconnaîtrait un troisième principe, suivant lequel *l'énergie utilisée par la moralité croît ou doit croître* ; mais ce troisième principe n'a rien de scientifique, puisqu'il ne peut que reconnaître un fait ou formuler un devoir. Le pessimisme énergétique est réfuté par l'acte d'un physicien inventant une structure, par laquelle de l'énergie qui se perdait converge avec des actions déjà canalisées, pour contribuer au progrès de la conscience.

Dans cet acte se constate une œuvre intégrante, qui élève l'énergie d'une efficacité inférieure à une efficacité supérieure. Organisation en tant qu'aucune quantité nouvelle d'énergie n'est créée, création en tant qu'une énergie capable d'effets nouveaux apparaît. Comme il n'y a, entre l'organisation et la création, que des différences dans l'intimité objective ou subjective des éléments, on est conduit à extrapoler ce fait et à chercher, au principe de toute énergie, comme l'a fait M. Bergson, la volonté même, que ce soit celle de Dieu, la nôtre ou l'action anonyme et accumulée de consciences intérieures à la matière. Que resterait-il donc du pessimisme énergétique, de la chute vers l'isothermie finale, qui est le messianisme à rebours, de la pente fatale vers

l'assimilation et la mort, rien que la vérification nouvelle qu'aucune finalité ne peut être donnée à l'esprit que s'il se la donne, que la chose en soi en se dissipant révèle le devoir. Ici comme partout, la liberté est par l'acte de redressement, dans lequel l'esprit se prouve libre en se faisant créateur.

Insuffisance de la science. — Après avoir montré que la moralité de la recherche scientifique consiste dans la création des habitudes, des moyens et des structures, dont toute autre invention aura besoin, nous devons assigner leurs limites aux procédés qu'elle se donne, comme aux résultats qu'elle obtient. Toutes les tares de la science, qui ne sont au reste que les conditions de son utilité pour la conscience, peuvent se systématiser à partir de cette induction épistémologique, que la science *n'échappe à la partialité de l'abstrait que pour s'enfermer dans la particularité du local*. Elle cherche la nécessité réelle, la trouve dans la loi ; mais ni la nécessité absolue d'une loi scientifique, ni sa réalité absolue, ne sont garanties. Car, de si bas d'abord qu'une déduction puisse démontrer l'intelligibilité d'une loi, c'est encore trop haut. Il faudrait que nous puissions construire *a priori* tout le réel, de l'idée même de nécessité jusqu'à cette loi, pour que l'intelligibilité fût parfaite. Nous ne le pouvons. Quant à sa réalité, il faudrait que les faits qui la vérifient fussent tous les faits, pour exclure absolument le doute sur son objectivité. Cette double impossibilité réserve la possibilité du choix, mais elle condamne l'esprit à chercher, en deçà de la loi, plus de profondeur et de généralité dans la théorie, au delà de la loi, plus de réalité dans le fait. Il ne peut obtenir l'un avec l'autre. A mesure que la loi s'approche de l'idée de loi en général, elle s'approche de l'universalité sans conditions, de l'universalité en qui droit et fait se confondent : mais c'est au détriment de la richesse du réel. Qu'au contraire l'esprit ajoute les conditions aux conditions pour construire le conditionné, il faudra d'abord qu'il sorte de l'intellectualité abstraite, se contamine d'empirique, ensuite qu'il abandonne en extension ce qu'il

gagnera en densité concrète. Dans les deux sens, où la science cherche l'absolu, elle doit le manquer. Elle circule, à l'intérieur de la relativité, d'un terme à l'autre ; mais la volonté, sans laquelle aucune relation n'aurait d'existence, lui échappe. A travers ses mesures et leurs rapports, ce qui n'est pas métrique doit filtrer, comme l'eau à travers un crible. Condamnée à se mouvoir de l'objectivité des relations à l'objectivité du fait, elle est condamnée à rester inférieure et intérieure à l'esprit. Mais, en échouant dans son effort pour appréhender le réel dans sa plénitude concrète, elle réussit à obtenir des coïncidences abstraites ou empiriques avec lui. C'est assez pour que la science soit une fonction légitime de la conscience ; c'est trop peu pour que le scientisme, philosophie de la science séparée et objectivée, soit défendable, trop peu aussi pour que la philosophie se réduise à l'épistémologie. La vérité vivante, c'est la participation mutuelle des volontés par la sympathie.

La sociologie. — Pour vérifier cette idée, le mieux c'est de se porter vers les sciences nouvelles. De même que la nature de l'activité perceptive se saisit où la perception n'est, ni si difficile qu'elle en devienne impossible, ni si facile qu'elle en devienne automatique, mais dans l'entre-deux, par exemple dans l'équivoque d'un crépuscule, de même celle de l'activité scientifique, qui ne s'en distingue qu'en ce qu'elle prend la construction de plus bas pour la rendre plus originale, se découvre le mieux où elle réussit moins vite et moins aisément. C'est encore un des effets de la contradiction qu'elle donne son sens à tout ce qui est. Les conflits sociaux expliquent l'effort pour constituer une sociologie scientifique. — En mettant l'objectivité au principe du fait social, Durkheim n'a pas fait autre chose que rappeler la condition métaphysique de toute science. Il est métaphysiquement vrai qu'un fait ne devient scientifique que par ce parti pris de réduire le sujet à n'en être que l'observateur. Le suicide doit être séparé de celui qui s'y sent poussé ; comme la position d'un astre, de la vision de l'astronome ; ou le battement du cœur, de la volonté de

celui qu'il fait vivre. Mais la sociologie ne peut s'en tenir à cette affirmation ; et l'insuffisance de la métaphysique requiert que la science, dont elle fonde la possibilité, se détermine quantitativement par induction. Cette matière de faits, sans laquelle la sociologie serait comparable à une physique où l'on répéterait que la nature est ordonnée sans spécifier comment, peut-elle lui être fournie par l'histoire ? Il est vrai que le physicien, qui peut servir d'exemple au sociologue, utilise souvent le résultat de recherches qu'il ne connaît que par la tradition écrite. Mais c'est que ce résultat a été obtenu par la méthode physique avec une précision physique. La source d'une sociologie scientifique, quelque rôle qu'y joue comme partout la pensée *a priori*, ne peut donc être que l'observation directe ou, si aucune observation n'est qu'une expérimentation moins laborieuse, que l'expérimentation quantitative.

La reconnaissance de cette condition suffit à résoudre la plus grave des objections, qui peuvent être opposées à la possibilité d'une sociologie scientifique. Si la confusion des phénomènes sociaux n'est qu'une apparence que la systématisation doit résoudre, pourquoi n'a-t-elle pas été déjà dissipée par l'esprit humain, au moins jusqu'à un certain point, comme il devine dans le chaos de la matière un ordre profond ? Si la sociologie était possible, elle devrait être. — A cette réduction, qui une fois de plus ramène la possibilité à la nécessité, il faut opposer que rien ne se fait sans le devoir, qui est à la fois la condition de toute possibilité objective et le principe de la liberté subjective. Pour qu'une sociologie quantitative fût conçue et commençât à se constituer, il fallait déjà, non seulement que les phénomènes sociaux comportassent la quantité, mais que cette quantité fut mesurée, comme il arrive dans les sociétés où l'institution de l'état civil permet la démographie, et le développement de l'industrie, les statistiques économiques. La sociologie ne peut porter que sur des masses sociales, définies par les diverses espèces d'identités, que des hommes peuvent comporter. Comme il fallait que le laboratoire permit

l'induction physique, il fallait que l'industrialisation sociale eût été poussée assez avant pour que l'induction sociologique eût une expérience à exploiter. Cela supposait que la physico-chimie eût trouvé les moyens de définir certains objets comme purs, dans des conditions données, et permît leur production en série. Le seul exemple d'expérimentation scientifique en sociologie, qui puisse servir l'établissement de rapports fonctionnels, aussi rigoureux que ceux de la physique, est l'expérimentation taylorienne. Elle présuppose une science de la matière avancée, qui fournisse l'homogénéité objective, indispensable à la mesure, et une industrialisation progressive des fonctions sociales.

On peut donc penser que la sociologie scientifique atteindra à la rigueur et à la précision numérique des sciences de la matière, à mesure que les individus tomberont sous sa prise en se matérialisant. Cela explique d'abord qu'elle n'ait pu débiter que de notre temps et doive attendre encore pour se développer. Mais de plus cela définit sa portée, puisque la quantité, qui la fonde, la limite. Il y a des sociologues qui semblent encore attendre de la sociologie, comme Comte, qu'elle fournisse de la société et, intérieurement à elle, de la nature, une systématisation totale. Par elle, le rêve de la philosophie, qui n'est pas de connaître seulement le principe de tout, mais de reconnaître dans le tout l'épanouissement de ce principe, serait scientifiquement atteint. De là à faire de l'individu le rouage de l'État parfait, conçu comme le moi social, comme si un moi réel pouvait être objectif, la transition est trop facile pour que la sociologie ne s'achève pas dans une morale autoritaire. Au même terme arrivent le communisme russe et le capitalisme américain. Le premier coupant les connexions, qui pourraient lier l'individu à d'autres groupes, famille, religion, il en suit que l'État lui refuse toute action que l'État ne lui dicterait pas. Le second fait de l'argent du salaire le médiateur, grâce auquel l'ouvrier doit consommer pendant son loisir ce qu'il a produit pendant ses heures de travail. C'est livrer la conscience à la périodicité d'une structure faite.

Mais d'abord la quantité, fille de l'identité, n'exprime qu'un aspect de la réalité. Sa profondeur est équivalente à son abstraction. Elle est faite pour soutenir la qualité, et celle-ci pour être débordée par l'invention. La rend-on moins abstraite en la spécifiant par des nombres, ceux-ci apportent avec eux la distinction qui leur est essentielle. Il faut donc s'attendre, suivant cette hypothèse, qui est la plus favorable à la sociologie, puisqu'elle lui concède dès maintenant la rigueur et l'efficacité de la physique, à ce que les lois, qu'elle pourra dégager, et les faits, qu'elle pourra produire, soient noyés dans une vie sociale et des vies individuelles, qu'ils contribueront à conditionner sans suffire à les produire. Être universel, mais rester indéterminé, être précis, mais local, nous retrouvons l'alternative de la science. La nécessité est-elle générale, comme un principe ? Elle exclura certaines éventualités ; mais elle foisonnera en applications possibles, entre lesquelles le moi n'aura qu'à choisir. Est-elle précise ? Elle barre le chemin comme un réverbère sur un trottoir ; mais il n'y aura qu'à en faire le tour pour arriver encore où l'on veut. La nécessité n'est pas fermée, mais ouverte ; elle n'interdit pas, elle promet. Faut-il encore que l'individu veuille inventer sa propre libération. Si l'État fait tout ce qu'il peut pour amortir et gêner son initiative, le temps, qui sera perdu par la moralité pour lui résister et le déborder, sera autant de pris à l'invention qui élève le réel.

Il n'y a donc pas de problème théorique de la conciliation entre la possibilité d'une sociologie scientifique, et la liberté du moi. Quand le moi est moral, c'est la nécessité, qui confère à la liberté le pouvoir. Toute science, en multipliant les structures, soit les habitudes d'associer que nous appelons les lois, soit les systèmes d'actions qui constituent les choses, multiplie les possibles que leur synthèse permet, et par suite permet l'élargissement de la liberté. Qui attendrait au contraire de la sociologie qu'elle fondât une politique rationnelle, que la moralité n'aurait plus à inspirer, ne ferait qu'espérer un assoupissement des volontés, compa-

nable à celui qui livre l'anesthésié au chirurgien. Cela d'abord ne fait qu'accroître la responsabilité du chirurgien ; et si l'évanouissement restait définitif, on dirait que le patient a été tué par lui. Si la science n'est jamais qu'abstraite et limitée, c'est que le moi est ; avec lui, la liberté ; avec elle, la vérité de l'idéalisme. Comme toutes les lois et toutes les choses, la sociologie est également prête à servir la moralité et à la combattre.

La psychologie. — Ce même caractère de la science, qui lie le succès de la sociologie à l'insuccès du sociologisme, fait la perplexité de la psychologie. Chaque moi personnel, s'assimilant par l'hérédité les inventions antérieures de la conscience biologique, se fait un corps, qui localise son action en un point de l'espace, représenté corrélativement par tous. Il résulte de sa structure organique une spécification des fonctions générales de la conscience profonde, qui fournit un objet propre à la psychologie. A l'inverse de la métaphysique, qui porte sur les formations les plus abstraites et les plus générales de l'esprit, la psychologie cherche les rapports, par lesquels s'unissent les formations les plus synthétiques et les plus intimes, que l'analyse du moi puisse reconnaître en lui-même. Elle se situe à ce point où une intuition artistique se convertit en réflexion.

Pour se changer en science par la médiation de la quantité, cette réflexion se heurte à une difficulté, qui provient de la connexion entre les synthèses chimiques ou colloïdales, qui constituent les éléments les plus différenciés du système nerveux, et les faits psychologiques. Les formations les plus complexes du tissu nerveux imposent à ceux-ci leur fragilité. La science ne peut les isoler sans les dissoudre. La facilité, avec laquelle la conscience glisse de la connaissance d'elle-même à celle des choses, quand le moi ne fait pas effort pour se maintenir devant le plus intime de lui-même, en résulte. Quand donc le psychologue veut trouver du fixe, du déterminé, du répété, il est entraîné à descendre vers du plus profond et du plus simple, du social ou du biologique. Il se porte vers l'animal, l'enfant, l'automatique, le patho-

logique, le cérébral. La conscience psychologique, que l'introspection saisit, est pour un temps discréditée ; l'observation et la mesure scientifiques sont opposées à la description littéraire. Puis quelqu'un s'aperçoit que la réduction du psychologique à autre chose que lui-même équivaut à la suppression de la psychologie ; mais qu'à la décréter, on ne supprime pas aussi la réalité de son objet. Se résout-on à rentrer dans la psychologie, on renouvelle une fois de plus l'évolution suivie par Ribot des « Maladies de la mémoire » à l'« Imagination créatrice » ; mais, en retrouvant la réalité psychologique, on y retrouve sa complexité et son instabilité. La description littéraire d'expériences individuelles se substitue à la recherche de lois quantitatives.

D'un bout à l'autre de la science, l'opposition des mathématiques et de la psychologie vérifie l'opposition de la relation et de la qualité individuelle. D'une part, les formes générales de la quantité, mais vides : éléments permettant une variété inépuisable de combinaisons ; de l'autre, des expériences bien près d'être singulières. De cette contradiction, la psychologie tirera des solutions partielles, en nombre indéfini ; et l'on peut attendre, qu'en étroit rapport avec la technique industrielle, elle dégage des connaissances aussi précises que, par exemple, les relations géographiques, mais d'une application restreinte comme elles. La médiation, sans laquelle aucune contradiction n'est soluble, lui sera fournie par l'éthologie. Quel embarras éprouverait la physique, si une chimie, qui a toujours plus ou moins rudimentairement existé, ne lui fournissait des corps relativement purs et par suite constants, pour les soumettre à l'action de conditions définies ! De même l'éthologie doit intervenir pour substituer, au concept trop général de l'homme, les spécifications indispensables à la détermination des lois. Mais la caractérologie est encore bien abstraite par rapport à un caractère. A mesure qu'elle serrera son objet, elle devra multiplier les conditions éthologiques, qui lui serviront à prévoir des espèces d'actes, des

conduites ; et, en s'approchant de la psychologie individuelle, elle rétrécira, dans ces régions à frontières indécises où la science se perd dans l'histoire, la zone d'application des lois découvertes par elle. Encore ne les vérifiera-t-elle qu'à la condition de supposer que la volonté n'en viendra pas troubler l'application, comme le physicien, qu'on n'a pas secrètement faussé son expérience. Ce qu'on appelle les méthodes de la psychologie, ce sont autant de moyens de rendre le moi docile, de le surprendre, de le distraire, bref de le supprimer. Elles seront bonnes aussi longtemps que le moi limité ne reprendra pas son initiative. Mais l'âme n'est que par la volonté ; et si le terme de psychologie devait être pris dans son acception originelle, il n'y aurait pas d'autres connaissances psychologiques que l'amour, qui peut se servir de la science, mais n'en est pas une, car il déborde toutes les lois de l'intelligence abstraite par les identifications concrètes qu'il suppose entre des consciences.

C'est ce qui rend si incertaine l'utilisation, en psychologie normale, des résultats fournis par la psychologie pathologique. Il y a une autre différence, entre la conscience malade et la conscience saine, que celle du simple au complexe ; il y a l'opposition entre le désistement et la prépondérance de la volonté. Il n'est pas étonnant que les expériences de la pathologie mentale reflètent si souvent au psychiatre les démarches de sa propre volonté. Le malade est quasi-absent de sa maladie ; s'il voulait, ce ne pourrait être que pour mystifier le médecin. Cas privilégié pour la science, un homme qui n'est plus qu'objet. Mais quand on voudrait généraliser de ce que l'observation de cet objet permet d'induire, à ce que produira une conscience normale, on retomberait dans un embarras comparable à la difficulté de prévoir, à partir des règles de la multiplication, le résultat d'une vente non effectuée. L'invention doit dépasser la science puisqu'elle fait la science.

La science appelle les autres fonctions de la conscience. — De cette loi, qui condamne la science à n'éviter l'indétermination de l'abstrait qu'en tombant dans la particularité

du concret, et par conséquent à laisser toujours la totalité presque entière du réel en dehors d'elle, résultent autant d'insuffisances qu'il en faut pour lui imposer la collaboration des autres fonctions de la conscience.

1^o A l'intelligence théorique d'abord la science refuse, non pas seulement la plénitude de l'intelligibilité, mais même son principe. Quel profit pourrait tirer le scepticisme de ces analyses, si profondément et si minutieusement vraies, par lesquelles tant de savants et de philosophes de notre temps ont révélé, contre le scientisme, ce qu'il y a de convention, d'artifice et d'arbitraire dans notre science, si ces analyses, par la force d'une invincible opposition, ne renvoyaient à la foi des chercheurs, qui ont tourné les raisons de se décourager en raisons de persévérer dans la recherche ! Plus on conteste l'objectivité propre des résultats obtenus par la science, plus on s'oblige à reconnaître, à la source de l'effort scientifique, la foi dans le principe d'intelligibilité universelle, qui n'est que la forme intellectuelle du devoir. Qui cherche à comprendre implique que les contradictions, qui l'empêchent d'y parvenir, ne peuvent avoir d'être que subjectif. Il suffira de dégager et de prolonger les traits, que cette implication enveloppe, pour poser les principes d'une métaphysique idéaliste.

Mais on sera sorti de la science. Ce n'est pas que celle-ci ne puisse nous fournir des points de vue systématiques sur le monde. Chaque fait, apportant un postulat nouveau, le lui permet. On pourrait par jeu faire une métaphysique de la vaporisation ou de la digestion. De toutes ces systématisations, il ne peut y en avoir pourtant qu'une d'objectivement profonde, c'est celle qui trouve, dans le principe de toute systématisation possible, le fondement de sa construction. Toutes les métaphysiques réalistes et scientifiques, qu'elles se construisent sur l'idée d'une réalité matérielle, comme l'atome ou l'ondulation, ou d'une réalité sociale, comme une prétendue loi de développement historique, ne peuvent aboutir qu'à sacrifier l'obligation pour la nécessité, appauvrir l'objet, en lui donnant un principe superficiel,

et supprimer la conscience. Valables en tant qu'elles définissent des méthodes, dont il restera à localiser et à limiter l'emploi, elles cesseraient de l'être, quand elles voudraient substituer ces méthodes objectivées au devoir. En renvoyant à la métaphysique, la science ne peut que lui rendre son autonomie.

Métaphysique et science sont donc contradictoires, avant d'être corrélatives. Toutes nos tendances doivent en effet avoir ce double caractère de recevoir une satisfaction, sans laquelle leur fin leur échapperait complètement, et de n'être pas comblées par elle, puisqu'elle ne pourrait les combler qu'en les anéantissant. Ce qui a légitimé pour nous la jouissance, c'est que le présent doit toujours posséder en réduction, serait-ce sous la forme la plus abstraite, tout ce que le développement de la moralité doit produire. En même temps que la science nous donne quelque unité, dans chacune des structures qu'elle édifie par convergence mentale ou pratique, elle nous fait désirer l'unité totale, parce qu'elle est toujours sporadique, incomplètement systématisée, ouverte. A ce désir, la métaphysique est faite pour répondre. Par rapport à la science, elle gagne en ampleur ce qu'elle perd en positivité. Ne pouvant nous donner le monde, ce qui épuiserait le connaissable et la connaissance, elle nous donne l'idée du monde. Relativement au monde, c'est une promesse ; mais dans toute promesse, il y a déjà un être. De la contradiction entre cet être et l'être complet, sort à son tour le besoin de la science. La vie morale réconcilie les deux fonctions, ici ou là, en multipliant les coïncidences entre la métaphysique se faisant expérimentale et la science se faisant théorique. Si elles pouvaient l'une se dilater, l'autre se concentrer, au point de s'identifier, nous obtiendrions la connaissance de la réalité ; mais à cette connaissance, il manquerait encore l'intimité de la qualité, qui seule peut la rendre aimable, bonne et belle.

2^o Aucune machine intellectuelle et sensible ne peut satisfaire le cœur. En assignant à la science de fournir des moyens à la vie morale, on implique corrélativement que les résul-

tats de la science ne peuvent être aimés que comme des moyens. Mais cet emploi fréquent du mot *aimer*, qui le rapporte à des choses, méconnaît la fin de l'amour, qui est d'identifier, autant que possible, une conscience avec une autre. La fabrication d'un ordre objectif, nature ou société, ne peut être qu'un auxiliaire pour l'union des personnes. Nous aimons le remède, qui soulage une personne chère, si nous partageons ses souffrances et sa délivrance. La science, contrainte, par son parti pris de ne jamais chercher dans la réalité que des objets, à n'y jamais trouver des personnes, peut provoquer ou servir nos besoins religieux, mais elle les ignore. Quand elle s'appliquera à un sentiment, elle le résoudra dans ses conditions organiques ou cérébrales. Mais, s'il y avait identité parfaite entre ces conditions et le sentiment, celui-ci serait-il conscient ? Il ne peut l'être qu'à raison de ce que le sujet y met de volonté ; et, puisque la volonté ne peut se distinguer de la nature qu'en ce qu'elle y ajoute, il y a déjà, dans le plus élémentaire désir, un élan vers le surnaturel. D'un besoin, la science saisit sa projection dans l'espace, où s'étale le réalisé, pour un observateur, qui sacrifie la sympathie à l'analyse. Il ne peut donc en connaître que ce qui le délimite, ce qui le finit. Le savant méprise ceux qu'il étudie ; et quand un psychiatre soutient qu'il ne trouve pas autre chose, dans le sentiment religieux d'un pensionnaire d'asile, que des modifications organiques traduites dans un langage social, il autorise à dire qu'il n'y a pas autre chose dans la science que des réactions cérébrales et un discours vide. Méfait d'une analyse, qui méconnaît, au centre d'une pensée et d'un sentiment sincère, le moi qui prie, dans l'une comme dans l'autre. L'élan vers le surnaturel, qui doit nous rendre toute nature mauvaise, ne peut avoir de sens pour une connaissance rétrospective, qui ne cherche le réel que dans le réalisé. Il y a, dans la recherche scientifique, la même exigence religieuse que dans la recherche affective ; mais le propre d'un savant, c'est qu'au moment où il analyse, il ne s'intéresse qu'aux faits que la loi lui permettra de reconstruire, et s'oublie lui-même

devant l'objet intellectuel ou empirique. Comment retrouverait-il la vie de son esprit dans aucune des choses, qui servent de moyens à sa recherche ou en sortiraient comme résultats ?

L'impuissance de la science à satisfaire la conscience religieuse correspond à son impuissance à satisfaire la conscience métaphysique. La métaphysique aspire à l'unité des idées, la religion, à l'union des personnes ; et de même qu'il faut à la vérité une intériorité plus profonde que toute extériorité, spatiale, temporelle ou qualitative, l'amour entre deux personnes mortelles les laisserait étrangères l'une à l'autre, si elles ne pouvaient s'identifier relativement par la médiation d'une conscience, supérieure à toute limitation actuelle ou éventuelle. Deux masses distantes ne peuvent être unies par la causalité, deux personnes différentes ne peuvent se comprendre, si l'unité abstraite de la métaphysique, l'unité concrète de Dieu ne leur permettent de se souder sans se confondre. Or l'une et l'autre ne peuvent être que des termes idéaux pour la science, puisqu'elle ne pourra jamais épuiser l'univers des vérités, ni les réduire à la première vérité. La métaphysique et la religion doivent donc, chacune à sa manière, déborder la science, précisément pour qu'elle ne s'immobilise jamais sur les résultats, que l'esprit scientifique a déjà obtenus. Toutes les fonctions de la conscience sont faites pour se railler, elles n'y manquent pas. A mesure que la science se développera, elle paraîtra à la fois plus ample et plus mesquine. Un double infini de profondeur et de complexité s'ouvre devant elle. Comme l'exemple de l'argon le montre aussi nettement qu'aucun autre, l'intervalle, que laissent toujours entre eux un nombre théorique et une mesure pratique, réserve l'avenir d'une succession de problèmes et de découvertes. Vraie à son étage, comme une moyenne, chaque loi définit un îlot dans l'être. — Il n'en suit pas que la science doive rester débitrice envers ses entraîneurs. Nous n'aurions aucune vérification de la métaphysique, si chacune des découvertes scientifiques ne confirmait l'immanence de la raison à l'expérience ; nous

n'aurions aucune raison concrète de supposer, au centre des choses, une puissance de création et d'organisation, si l'invention scientifique ne nous révélait en nous-mêmes la supériorité de l'esprit sur la matière. La possibilité intellectuelle de la science vérifie la raison, identique au devoir ; les succès empiriques de la science, l'existence de Dieu.

3^o Qu'en mettant à la disposition de la conscience intellectuelle et pratique les habitudes de pensée et d'action qu'elle a pour fin de construire, la science soit incapable d'assigner les événements, qu'elles détermineront comme conditions, et les actes, qui les envelopperont comme moyens, cela résulte encore de l'inaptitude de la science à sortir du partiel. De même que la prévision scientifique est hypothétique, l'application de la science est aléatoire, l'une et l'autre, fausse ou néfaste, quand elles se fondent sur une relation inopportune. Le concret, qui est la position d'un fait dans son originalité, est toujours l'œuvre de la volonté ; et si nombreuses que soient les identités qui permettent une situation, les répétitions qu'une création utilise, ce qu'il doit y avoir d'invention, dans tout acte voulu, doit le rendre imprévisible. De l'avenir, qui certes n'est pas possible sans l'idée première et sans le passé, nous ne prévoyons jamais que ce qu'ils y mettent. — Que l'originalité de tout futur puisse échapper, c'est que nous substituons d'ordinaire, dans l'appréhension des événements comme dans la détermination de nos fins, quelque aspect ou quelque élément du réel au réel même. L'homme qui perçoit de l'eau en néglige, s'il n'est pas un artiste, occupé à son art, les jeux de lumière et toutes les variations qualitatives qui distinguent une eau d'une autre ; de même que l'homme qui a soif, ne réclame pas telle eau, mais de l'eau. Cette simplification fait qu'un événement peut être prévu à partir d'un événement constaté, par l'identité qui les assimile. Mais cette prévision suppose un décret de la volonté, se cantonnant, à la manière technique, dans un système défini pour satisfaire une tendance spéciale ; et la solidarité de toutes choses, qui peut être distendue, mais

non brisée, obligera bientôt la conscience, si elle ne veut pas déchoir, à sortir de la civilisation pour rentrer dans la nature et y affronter sa désorganisation relative.

En revenant à l'expérience de la contradiction, la conscience reviendra à l'exigence de la morale. Il n'est pas indispensable, pour défendre l'irréductibilité de la morale à la science, d'examiner un à un les arguments du scientisme. Accordons-lui par provision que la loi morale ne fait que prolonger, dans la conscience psychologique, la loi scientifique entendue comme une nécessité ; mais attendons que le conflit de deux de ces impulsions divise le déterministe contre lui-même. A ce moment, à l'encontre de sa théorie, il retrouvera le doute, la réflexion morale, le choix, l'idéal ; il devra se décider sur des raisons scientifiquement insuffisantes, puisque sa conscience n'aurait pas à intervenir, si, comme la chaleur fond le plomb, elles suffisaient à le déterminer. Pourquoi quelqu'un refuserait-il au positivisme de se laisser porter par les lois sociales, comme au régiment par les ordres du colonel ? Cela serait bien commode. Mais à l'armée même, qui n'est qu'un système partiel à fin spéciale, l'individu est rendu à lui-même, quelquefois par l'incompatibilité des ordres reçus, toujours par leur abstraction relative à l'expérience complète. A plus forte raison, dans le reste de la vie sociale, où la personne n'est pas le jouet d'une société, mais le carrefour de cinquante. Le jour où Peel s'est excusé, à la tribune de la Chambre des Communes, de voter contre son parti pour ce qui lui paraissait l'intérêt de sa nation, a-t-il vérifié, a-t-il trahi le conformisme sociologique ?

La dernière réponse, faite par M. Lévy-Bruhl¹ aux objections des moralistes moralisants contre le sociologisme moral, a été le recours à l'instinct. De même que la guérison d'un malade résulterait nécessairement de la rencontre entre son instinct de conservation et le savoir du médecin, il suffirait que le sociologie des mœurs se constituât pour que

1. L. Lévy-Bruhl. *La morale et la science des mœurs*. Paris, Alcan. 3^e édit., 1907, pp. XXI, XXIV, XXX.

les maux sociaux disparaissent. Nouvelle application des vieux thèmes du rationalisme objectif : la nature porte nécessairement au bien la volonté, réduite à n'être que l'exercice d'une loi ; les maux de la culture seront guéris par plus de culture. — Mais d'abord si l'instinct, système de conditions biologiques, suffisait, ni la conscience n'eût apparu, ni les hommes n'eussent inauguré la réflexion morale. Deuxièmement, il est impossible de soutenir que l'instinct soit absolument bon, car aucun vivant, puisque la vie comporte la maladie et aboutit à la mort, n'est adapté à son environnement que provisoirement et incomplètement ; et cette relative inadaptation ne doit pas cesser, puisque la conscience y trouve la source de son dynamisme. Même quand l'instinct est utile, cette utilité suppose des conditions, dont le changement, toujours, dans une réalité soumise au temps, plus ou moins prochain, rendra l'instinct dangereux. Écarterait-on toutes ces difficultés, il resterait que l'argumentation, par laquelle M. Lévy-Bruhl a montré que la prétention des morales à réaliser l'harmonie de la nature humaine est usurpée, ne vaut pas moins contre la science, puisque celle-ci n'est pas achevée et ne doit jamais l'être.

La science se substituerait à la morale, si toutes les conditions, indispensables à la réalisation d'un événement individuel, devaient jamais être connues. De proche en proche, leur connaissance envelopperait celle de l'univers et de son développement. L'abstraction des lois et la particularité des faits nous en interdisent l'espérance, au profit de l'espérance. Le laboratoire envahira la nature, mais elle restera pour le porter ; il y construira des îlots, comme des usines, il jettera sur elle un réseau de relations, comme le système télégraphique, mais, ainsi qu'une foule, la police, elle le débordera par-dessous et du dehors, comme la moralité par-dessus.

Si un savant ou un admirateur de la science peut méconnaître la force de ces arguments, c'est qu'insensiblement il passe, en parlant de science, des résultats, institués par

la recherche, à la recherche même, où la moralité se retrouve sous une forme intellectuelle et pratique. Mais de ce que la moralité s'y reconnaît, il n'en suit pas qu'elle s'y résume. Il en est des théoriciens comme des révolutionnaires. Tant que leur situation d'opposants leur permet de s'enfermer dans l'abstraction théorique, leur partialité pour certaines fonctions sociales leur fait supprimer les autres. Dès au contraire que le pouvoir leur échoit, ils sont obligés d'intégrer dans l'État les autres fonctions qu'une solidarité indissoluble relie aux premières ; jusqu'au moment où l'homme d'État, reconnaissant son impuissance à absorber en lui l'originalité de toutes les autres consciences, rend leur place aux diverses acceptions de la liberté. Qu'il soit de même possible à des savants, surtout à ceux que leur moindre émotivité tourne vers la science expérimentale, de négliger ce que l'amour de la science comporte d'aspiration religieuse, et ce que la pratique de la recherche comporte de règles morales, c'est d'autant plus facile à admettre que le savant est par profession habitué à négliger ce que le réel, notamment l'individuel, et dans l'individuel, le subjectif, ajoute au théorique.

Contre lui, le moraliste ne peut admettre ce qui favoriserait l'abaissement de l'idéal. La science n'est pas un produit de la nature, c'est l'œuvre accumulée des volontés, comme la nature elle-même. De même que la civilisation, que l'on réduit trop souvent à elle, elle est plus fragile qu'on ne pense ; et si la religion n'intervenait plus pour renforcer les sentiments qui doivent nous faire éprouver l'insuffisance du réalisé, ni la morale, pour accroître la pression de l'idéal sur l'esprit, il serait à craindre que la moralité scientifique ne se réduisît avec toute autre. C'est la science même qui serait victime de son insuffisance morale. Par chutes successives, l'esprit glisserait de la recherche théorique à la découverte industrielle, puis à l'application routinière pour l'argent qu'elle fait gagner, avant de se dissiper dans la jouissance stérile et le rêve, qu'on peut obtenir avec le minimum de quête et d'effort. « Tu peux » se tient à mi-

chemin des deux « Tu dois » : celui qui reconnaît la nécessité, par laquelle le passé s'impose à une conscience qui ne veut pas être destructrice, et celui qui spécifie l'obligation, par laquelle le meilleur avenir sollicite notre invention ; il faut qu'ils soient deux et ne réussissent pas à s'unifier instantanément. Ni la science ne doit se substituer à la morale, ni la morale à la science ; elles doivent d'abord se contredire.

C'est ce que vérifie l'expérience la plus commune. Où l'esprit en appelle de la science à plus de science, c'est qu'une contradiction le provoque. Que l'événement, une guerre par exemple, dont il souffre, lui fasse désirer un progrès de la recherche scientifique, ce désir s'exprimera par un appel à la bonne volonté qu'il faudra pour la promouvoir et y persévérer. Mais, si la volonté avait été antérieurement bonne, l'événement, dont on attend maintenant que la bonne volonté du savant trouve le remède, ne se serait pas produit. Où la médecine intervient, c'est souvent que la morale a été trahie. — L'événement a eu lieu, dira-t-on ; et il ne sert plus à rien de se plaindre de ses conséquences. Qu'implique-t-on par là ? Seulement que le déterminisme est une attitude de l'esprit, qui consiste à considérer tout comme effectué. Pour que cette attitude ait quelque valeur, il faut que l'effectué n'ait pas été et ne soit pas tout le possible. Le scientisme moral n'est donc rien de plus que le conseil de développer la science, et M. Lévy-Bruhl un moraliste comme les autres. — Mais on est encore fidèle à la science, quand on cherche, par une science plus profonde, à déterminer les facteurs de l'effort scientifique ; et s'il y faut, d'une part, un élan, où des énergies d'origine organique viennent se composer par le concours d'une sympathie informante, et d'autre part une fin, pour que cet élan ne soit pas une explosion passionnelle, la religion, technique du cœur, et la morale, propédeutique des fins, devront être associées à la science, dans la moralité scientifique aussi.

Cette association devra-t-elle cesser ? La limitation de la science permet notre liberté, elle ne fait pas notre moralité,

Chaque fois que l'analyse scientifique dégage une loi, que l'expérimentation construit une machine, elle nous donne un pouvoir de plus ; mais elle nous donne aussi le pouvoir d'en mésuser. La science est donc destinée à devenir d'autant plus redoutable, qu'elle pourra être plus bienfaisante. Les travaux de Mac-Clung et d'autres ont inauguré des recherches, qui en aboutissant permettront aux parents de déterminer le sexe de leurs enfants : on imagine aisément quels nouveaux problèmes en résulteront pour la société, et ils ne pourront être résolus que par la moralité. Il n'y a donc pas à attendre que le progrès du savoir puisse dispenser jamais la conscience d'être morale ; il ne pourra qu'en multiplier les occasions ; et il faut bien qu'il en soit ainsi si la liberté est. — La contradiction de la science et de la morale, qui n'est possible que par l'identité du rapport, que l'une formule à l'indicatif et l'autre à l'impératif, s'exprime dans l'objectivisme même. Elle en engendre l'ambiguïté, puisqu'il consiste à poser la nature, tantôt comme un réel à copier, tantôt comme un plan à réaliser. Mais où elles se heurtent, leur conflit ne peut exister que par une conscience, que le devoir invite à les concilier. Celle-ci n'est ni asservie, comme l'exigerait une philosophie qui réduirait l'idéal à la nature, ni triomphante, comme si le règne des fins avait parfait et accompli la morale. A distance de la passivité absolue et de l'activité pure, elle lutte, cherche et crée, sans que jamais la lutte, la recherche ou la création puissent s'épuiser.

4^o Que la science ne puisse suppléer l'art, c'est ce que la nature même de l'œuvre d'art interdit, puisque celle-ci comporte ce que la science écarte systématiquement, à savoir l'originalité individuelle et la subjectivité. Un fait ne peut être scientifique qu'en étant local, c'est-à-dire discernable dans un espace, extérieur aux autres comme tel, capable d'être distingué par une pluralité de consciences s'analysant, de façon à permettre une médiation entre elles aussi extensive que possible. Aussi le savant n'a-t-il qu'un souci, qui est de purger le fait de sa relativité personnelle. Mais

en le dépouillant de son historicité, il le sépare de lui-même. A ce qu'il appelle le concret, pour y chercher la vérification de l'abstrait, il a conféré l'impersonnalité. C'est bien tourner le dos à l'art. La finalité d'une structure assure la synergie de forces physiques ; la finalité d'une œuvre artistique la convergence de tendances psychologiques. L'art a deux objets : la beauté et la grâce, la beauté doit y être toujours individuelle, la grâce toujours personnelle. La première nous charme par la nouveauté d'une harmonie, où se sent encore l'invention qui l'a produite ; la seconde nous ravit par la sympathie avec une conscience toujours capable d'inventer, en se faisant aimer, dans toutes les situations où elle peut se rencontrer. La beauté, c'est la contradiction exclue ; la grâce, l'exclusion de la contradiction. Les éléments de la finalité sont si intimement unis dans la beauté qu'elle y devient qualité, mais qualité nouvelle et non générale. La grâce les rassemble si aisément qu'elle deviendrait la moralité même, si la perfection, que l'art assure à ses œuvres, pouvait être plus qu'une perfection d'apparence.

La dégradation de l'art à la science est la farce, qui remplace les débats psychologiques par une gesticulation matérielle. Caricaturales paraissent en effet les machines et les déductions de la science, auprès des œuvres et des mouvements de la vie. Quand notre biologie, qui poursuit la synthèse des organismes, comme notre physique, la synthèse des corps, fera des machines biologiques, celles-ci devront encore simplifier et mécaniser les fonctions vitales, sous peine de se confondre avec elles, et d'être inutiles. Toute la science est behaviourist, comment la psychologie ne le serait-elle pas ! Mais ni la littérature, ni l'art n'auront rien à en craindre, puisque la psychologie n'est behaviourist que pour exclure l'individualité et la volonté. Démarches encore d'une volonté, soucieuse de moyens plus objectifs, mais à laquelle ils ne peuvent suffire.

On peut vérifier sur le rapport de la science et de l'art ce qui est commun à toutes les fonctions de la conscience,

S'ils se distinguent, ce ne peut être que par l'abstraction : en tant qu'ils sont vrais, les modes d'unité que chacun obtient doivent mettre les consciences individuelles en relation avec le moi absolu. Chaque fonction de la conscience ne peut donc être qu'une manière, pour une conscience subordonnée, d'accéder à la conscience centrale. Elle met Dieu à la disposition de chacun, en le réduisant à sa mesure et en l'adaptant à sa particularité. Le métaphysicien cherche l'unité dans sa totalité, et l'obtient dans la cohérence d'un système original ; le savant et le croyant appréhendent Dieu dans sa fécondité objective et subjective ; l'artiste l'obtient dans la qualité que sa nouveauté rattache à l'invention d'où elle procède. L'intuition absolue serait l'acte par lequel nous jouirions du réel dans une impression qualitative, où ses éléments se confondraient, où l'extériorité, temporelle et spatiale, se composerait dans une intériorité totale. Jusqu'où il peut, l'artiste s'en rapproche : il ramasse les parties les plus émouvantes du réel dans un raccourci harmonieux, pour ramener la réalité à la taille de notre esprit, il unifie ce qu'il oppose, il contracte ce qu'il rassemble. Chacun de nous est partie de l'objet et maître de la représentation. En tant que partie de l'objet, il nous « engloutit » ; en tant que sujet, nous le dominons. L'art oriente l'objet, le dramatise, l'organise de manière à ce que la subjectivité du spectateur, qui est d'abord l'artiste, en reçoive une satisfaction qualitative, que l'objet sans l'art ne lui donnerait pas, parce qu'il serait trop vaste ou distendu ou morcelé par l'analyse. Mais cette accommodation se fait en sens inverse de l'accommodation du savant, qui élargit l'univers en y multipliant les parties, l'étire en les résolvant en relations, le morcelle dans la généralité de la loi ou la localité du fait. Où la science cherche et fait de l'extériorité, l'art trouve et crée de l'intériorité, l'un et l'autre condamné, par sa relation avec l'autre, à ne pouvoir aller jusqu'au bout de son idéal.

5° C'est tout un de dénoncer l'incapacité de la science à devenir totale et de reconnaître son inaptitude à saisir

le moi, puisqu'il n'y a de totalité que par l'unité synthétique, que le moi impose, dans chaque acte d'attention, à son contenu. La science est objective et ne peut faire de théorie de la volonté, sans la réduire à des conditions, par suite sans la supprimer. A la place de la volonté, qui n'est jamais dans l'objet que par ce qu'elle commence d'y ajouter, elle doit mettre l'une des fonctions, des habitudes ou des institutions, où s'est cristallisée l'une de ses volitions. Il faut l'ingénuité objectiviste d'un savant pour croire que la conscience puisse se trouver sous un scalpel. Tandis que la volonté morale porte en avant, la science ramène en arrière. Les reconstructions théoriques, par lesquelles elle explique, les reconstructions pratiques, par lesquelles elle refait ou refera jusqu'aux fonctions organiques, ne servent la moralité qu'à raison de la solidarité entre l'avenir et le passé. Puisque la moralité n'est pas un caprice, nous devons prendre pied dans ce qui est, par l'analyse, pour accéder, par l'invention, à ce qui sera. Reste scientifique toute création, où la profondeur de l'analyse l'emporte sur l'ampleur de la construction.

Mais il fallait que la moralité eût inauguré cette construction, afin que l'induction y cherche ce que le concours de tout le reste de l'objet y a mis d'imprévisible pour l'esprit qui l'a construite. Si la conscience biologique n'avait pas, par un tâtonnement moral, créé les formes organiques, la conscience, qu'elles spécifient et individualisent, ne pourrait se retourner sur elles pour les étudier; et les hommes ont dû se grouper en société, avant que la sociologie induise les rapports qui résultent de leur groupement. L'action du moi déborde toujours les habitudes qu'il s'est faites; la volonté, la connaissance claire qu'elle a d'elle-même; la liberté, la science. C'est rendre justice au pragmatisme en tant qu'il affirme le primat de l'action et du moi; mais ce n'est pas adhérer à un primat de l'action irréfléchie. Personne ne pourra anticiper sur une invention, c'est entendu; mais il appartient à la philosophie, sinon de la conditionner, du moins de la préparer, de la mûrir, de la cultiver. A cette

culture, qui est l'éducation même, la science donnera des moyens objectifs, mais il faudra toujours aller plus loin dans l'intimité du moi qu'elle n'y peut aller.

La double impuissance de la science à descendre jusqu'aux idées les plus abstraites, que leur extrême abstraction empêche de réaliser, et à monter jusqu'aux sentiments les plus intimes, que personne ne peut séparer de soi, attache la science au réalisme. Elle refusera toujours, à la suite de la métaphysique, d'accorder que les personnes se construisent, parce qu'elle aspirera toujours à les construire. Qu'il puisse en sortir un grave danger de tyrannie, ce n'est qu'une application de l'idée plus générale que *toute fonction de l'esprit, en se substituant à l'esprit, se transforme en passion*. Mais avec les succès que la science a obtenus depuis trois siècles, il est naturel que cette menace soit plus actuelle qu'aucune autre. Des symptômes convergents et des essais de réalisation théorique et politique ont révélé, pendant tout le cours du xix^e siècle, la disposition à achever la science par une organisation sociale, où l'État serait un corps de savants. Sous les noms qu'il reçoit suivant les époques, le césarisme conserve une même nature : il consiste à attribuer la divinité au maître de l'État. Quand le césarisme se prétend scientifique, la divinité confère l'omniscience à ceux qui se partagent le pouvoir. Le positivisme de Comte, tant que la déception de ne pas accéder au pouvoir n'eut pas rejeté son autoritaire auteur vers l'individualisme, a fourni le plan d'une société, où la foi de tous dans la science conférerait l'autorité spirituelle aux savants. Le marxisme promet une organisation scientifique de la production, qui supprimerait le salariat en l'universalisant. La psychologie des tests, achevant le taylorisme, annonce une détermination objective des aptitudes, grâce à laquelle les individus seraient agglomérés aux machines dans un système, où il n'y aurait même plus la liberté du rêve. Elle converge d'une part avec la concentration industrielle, de l'autre avec l'ambition des partis politiques, qui ne peuvent être qu'étatistes, puisqu'ils visent tous à s'approprier le pouvoir de

l'État. — Sous une forme sociologique, ces doctrines impliquent que le temps, et avec lui la conscience individuelle, ne serait qu'un passage entre un état, d'où l'on ne comprend pas qu'ils aient pu sortir, et un autre état, où ils devraient s'anéantir.

La science fournirait donc de graves raisons de craindre pour la liberté de l'individu, si celle-ci dépendait d'autre chose que de lui. Certes il est loisible à une majorité sociale de préférer l'assimilation, qui réduit la diversité à l'identité, au développement, qui se sert de l'identité pour engendrer la diversité. Moins une société sera complexe, moins l'individu disposera de degrés de liberté et de moyens de développement. Mais cela ne peut faire, d'abord qu'à tous les niveaux sociaux l'individu ne soit libre d'opter entre la moralité et le laisser-aller ; que partout la moralité ne serve sa croissance ; qu'il puisse trouver le bonheur ailleurs que dans l'effort heureux. Qu'il crée et réussisse à faire imiter son exemple, l'ordre, indispensable à l'harmonie des efforts individuels, se conciliera avec la liberté, sans laquelle il n'y aurait pas de personnes. Quand le moi, au lieu de se livrer à l'idolâtrie de la science, l'aura remise à sa place, elle lui fournira les moyens, sans lesquels la liberté serait inefficace. Elle seule peut le faire, c'est tout ce qu'elle peut faire.

41. LA RELIGION. — Si chaque fonction de la conscience se prolonge dans les autres, il est permis au savant, notamment au sociologue, de déterminer, par une analyse objective, les traits essentiels de la religion. A la suite de Durkheim, interprétant les documents sur les sociétés totémiques avec son expérience des religions judaïque et chrétienne, tout le monde y trouvera, comme ingrédients, des croyances et des rites, et au cœur de la foi, l'effort du moi particulier pour communier avec une source cosmique de puissance, qui doit posséder au moins les caractères de la conscience humaine, puisqu'elle doit être capable de sentiments et sensible à des prières.

Les dogmes. — Considérons d'abord les dogmes. Qu'une

religion, ayant des dogmes, doive envelopper une métaphysique, cela va de soi. A mesure que la conscience humaine, même populaire, s'élargit, elle s'élève à l'idée du monde et d'un principe universel de son existence. Il n'en résulte pas que la dogmatique d'une religion puisse se confondre avec les conditions de toute métaphysique possible, car l'extrême abstraction de la métaphysique ne peut convenir à la religion, qui touche d'autant mieux la conscience qu'elle est plus affective et populaire, que les conditions communes, qui résultent de l'organisme et de l'histoire, pénètrent plus intimement en elle. A sa manière, le dogme spécifie le devoir, puisqu'il se présente expressément comme un impératif ; c'est un ordre de penser, qui fonde des ordres d'action. Il est fait pour se vérifier dans la foi, puis dans la prospérité de la conscience, de même qu'un postulat ou une hypothèse scientifique dans une expérience, puis dans le développement de l'esprit. Ni dans un cas, ni dans l'autre, ce pragmatisme n'exclut la raison. Il y a des dogmes irrationnels, qui ne peuvent se faire accepter de la conscience, comme il y a des hypothèses stériles ; en définitive la métaphysique doit chercher à construire les dogmes, comme les théories scientifiques, parce que le devoir de comprendre l'exige. — Mais on réduirait, à la façon du rationalisme spinoziste, la religion et la science à la métaphysique, si cette construction pouvait être plus qu'une esquisse toujours insuffisante. A la métaphysique, la science oppose l'expérience sensible, la religion, l'expérience affective. Chaque activité spéciale reçoit son autonomie de la limitation des autres. En droit, les besoins moraux du cœur sont réductibles à la raison, en fait, on ne les réduirait qu'à une raison abstraite et leur identification avec elle les mutilerait. Il faut bien qu'une apologétique complète ne puisse être qu'idéale, car elle ne serait possible que par la nécessité de la foi, que cette nécessité supprimerait. A plus forte raison, une apologétique rationnelle dissoudrait l'amour dans l'intelligence pure. Pour n'être encore que de l'intelligence, l'amour l'élève à un degré de richesse et de puis-

sance, que l'intelligence métaphysique ne peut atteindre.

C'est à raison de ce caractère concret et affectif que le dogme se distingue de la catégorie. L'analyse abstraite, en objectivant le devoir, menace de substituer l'idée pensée du devoir, au mouvement de la conscience qui doit le faire s'épanouir en actions. Il faut, pour y résister, le redresser en le subjectivant. La fonction de la religion est d'inviter à ce redressement, qui est la liberté même. Dans l'idéalisme, la religion peut sacrifier l'intellectualisme ; la métaphysique et la science, l'intériorisme. La métaphysique cherche, dans le principe, l'identité, qui doit servir de moyen entre deux faits ; la religion doit trouver dans les lois, qui unissent la matière à la conscience psychologique, l'intermédiaire, sans lequel une conscience ne pourrait agir sur une autre. Les dogmes doivent donc être plus concrets que les catégories, pour servir de moyens entre les catégories et le sentiment. C'est en faisant passer quelque'un de la vision à la sympathie, que la religion le ramène vers lui-même. Elle devra donc lui présenter, comme médiateurs entre la conscience divine et la conscience particulière, des modèles, qui doivent avoir été historiques pour avoir été réels. Quand les dogmes auront uni les catégories à l'histoire, il en résultera une dogmatique, qui devra être essentiellement composée de trois articles. Le premier sera que l'individu, qui se sépare absolument de Dieu, se livre à la mort, et la religion montrera les maux qui résultent de cette séparation : c'est le dogme du péché originel. Le deuxième sera que la rédemption et la conversion ne peuvent résulter que de l'union entre la grâce et la foi : c'est le dogme de la rédemption. Le troisième, que la bonté divine doit, pour se faire affectivement accessible aux hommes, s'incarner plus intimement dans certains médiateurs, qui renouvelleront la foi parmi les hommes en renouvelant la religion. Le choix d'un médiateur initial achève la spécification de cette dogmatique générale en une dogmatique confessionnelle. Où chercher cet homme, en qui Dieu a mis son pouvoir de suggestion affective, sinon en celui qui a provoqué le réveil religieux,

dont les membres d'une confession utilisent encore l'efficacité ?

Que cette efficacité s'amortisse avec le temps, que les crises de la religion réclament de nouveaux apôtres comme les difficultés de la science, de nouveaux inventeurs, cette idée des théosophes a pour elle cette considération générale que toutes les œuvres objectives doivent être renouvelées par la mort. Toute institution est défailante. Il faut que la moralité individuelle la remette debout à chaque instant. L'usage doit donc sans cesse amender la dogmatique religieuse, comme il améliore les théories scientifiques. Mais de même que la métaphysique doit maintenir, à travers la succession des hypothèses scientifiques, l'idée d'une unité de direction, identique au devoir de systématisation intellectuelle, de même, elle doit entretenir, à travers les formes simultanées ou historiques de la religion, la foi dans une unité d'inspiration, dont chaque confession n'est qu'une expression provisoire et partielle.

Les rites. — Les mêmes réflexions valent pour les rites. Chaque fois qu'une activité spéciale se distingue des autres dans l'activité générale, elle ne peut réussir dans ce qu'elle entreprend, sans des procédés, dont certains sont actuellement réductibles à des lois connues, dont les autres y ajoutent. L'expérimentation scientifique exige à la fois la connaissance des lois et des tours de main, dont on ne peut transmettre la connaissance qu'en les faisant imiter. La première est la technique même, les seconds la dépassent déjà. — Ce qui est vrai de l'action expérimentale, l'est plus encore de l'activité affective, dont les mouvements sont plus intimes et les fins plus psychologiques. Les rites sont des conditions d'efficacité intérieure, dont l'utilité a dû être éprouvée avant d'être prêchée. Quand la psychologie affective peut les reconstruire, elle révèle leur rationalité ; quand elle ne le peut, cela peut prouver que le rite est une superstition, cela peut prouver aussi que la psychologie est trop pauvre. Qui donc en jugera, sinon le croyant lui-même ? Si nous ne trouvons jamais la certitude qu'à l'intérieur de

l'acte, par lequel nous résolvons une contradiction en finalité, c'est du sein même des conflits affectifs que le rite doit sortir. Comme le bancal qui veut marcher invente la béquille, l'âme qui souffre d'une agitation trop vive invente le chapelet.

La relation des rites avec la science est la même que la relation des dogmes avec la métaphysique. Dans une certaine mesure, la religion doit être intelligible à partir de la science. Au rationaliste qui le nierait, il suffit de répondre que, d'après le postulat de la rationalité universelle, rien ne peut être réel que par la vertu du rationnel. Mais il en est à tous les étages de la conscience de même : quand l'esprit affirme l'intelligibilité de tout, il n'en comprend que peu ; et pour le reste, des contradictions répétées éclateront entre le fait et l'idéal, entre la tradition et la recherche. Tour à tour, on alléguera le rationnel contre l'empirique, on postulera dans l'empirique le rationnel ; tour à tour, le fait paraîtra une illusion à dissiper, le droit une abstraction déplacée. Tantôt l'intelligence servira à nier et niera légitimement ; tantôt à croire et croira légitimement. Au cours de ces débats, la liberté fera la foi religieuse, comme elle fait la croyance scientifique. Pour celle-là, les dogmes et les rites sont à la fois des produits et des moyens, pour celle-ci les lois et les faits ; dans les deux cas, la liberté est morale, la foi, vraie, quand, à travers les difficultés et les objections, elle conduit la conscience au succès, multiplie ses moyens objectifs et ses forces subjectives, digne d'être vraie, parce qu'elle s'est portée au-devant des contradictions pour les surmonter. Celui qui voudrait réduire un rite à une règle technique, où il chercherait la nécessité d'une loi, commettrait la même faute que celui qui voudrait confondre une loi avec un théorème. Les lois ne font pas l'esprit scientifique, c'est l'esprit scientifique qui se fait au moyen des lois ; les rites ne font pas la foi, c'est la foi qui se fait au moyen des rites. Quelques jours de la fréquentation de Thomson ont plus fait pour éveiller le génie de Ramsay que ne l'aurait pu n'importe quel manuel de logique. Un

manuel opératoire ne dispensera jamais d'apôtres, au principe et dans la diffusion d'une religion. En tout domaine, il nous faut attendre le bon vouloir de la moralité, et elle y vérifie sa primauté; l'erreur intellectualiste, qui consisterait à attendre une religion nouvelle d'un système de philosophie ou d'un règlement d'administration publique, serait aussi grossière que l'erreur historique, qui oublierait Descartes au cœur du cartésianisme.

Que, dans ces débats, la liberté qui les anime soit capable d'errer, qu'elle s'enchaîne à des superstitions ou se livre à des utopies, qu'elle abaisse la religion au lieu de l'élever, on ne voit pas pourquoi la religion en recevrait un discrédit, dont la science serait indemne. Combien de savants se sont attachés à des hypothèses périmées, combien d'autres se sont confiés à des thèses fragiles ! Cinquante années transformeront la science actuelle, comme elles l'ont faite, à partir de la science d'il y a cinquante ans. Mais la valeur de la science n'en est pas atteinte, car elle ne la tient pas de sa conformité avec un objet immobile et extérieur à l'esprit, mais de la direction, suivant laquelle l'esprit monte, s'il continue d'être moral, du moins au plus systématique. A mesure que le savoir abstrait se développe, notre esprit participe de plus en plus à la structure de l'esprit, en ce qu'il y découvre et en ce qu'il y crée. A mesure que la religion se développe, elle nous fait participer de plus en plus à sa puissance universelle. Leurs destinées sont liées ; et ce qu'on fera contre l'une, on le fera contre l'autre. Partout, serait-ce dans un asile d'aliénés, où se produit un mouvement sincère de foi, il est vrai ; de même, comme l'observait Descartes, qu'une démonstration de géométrie est encore vraie dans un rêve. Car, si on voulait le disqualifier en le réduisant à un mouvement du corps et à un langage social, qui en serait un autre, on pourrait aussi bien y réduire l'énoncé de la loi de la gravitation par Newton. La métaphysique réalise-t-elle quelque part la convergence intellectuelle ? Jusque-là elle est vraie. La science obtient-elle quelque part la convergence de nos représentations sensibles avec nos représen-

tations abstraites ? C'est ce qu'on appelle sa vérité ; et, comme aucune vérité ne peut se réaliser, où que ce soit, sans que la totalité du réel y conspire, le savant, qui pense une vérité, communie pour autant avec Dieu. Qu'on trouve un autre moyen de définir le vrai. Pourquoi ce qui vaut jusque-là, ne vaudrait-il plus au delà ? La religion assure-t-elle quelque part la convergence de nos représentations affectives ? Le croyant y éprouve évidemment sa vérité, et, dans cette évidence même, la véracité divine. « La conscience morale, a écrit Fichte, ne se trompe pas et ne peut pas se tromper. » Ne verrait-on dans l'un et l'autre succès qu'une création exclusivement, individuelle où le moi particulier ne sortirait pas de lui-même ? Ce subjectivisme, dans les deux cas, démentirait le sentiment, commun et vrai, qu'aucune de nos représentations ne peut être seulement individuelle, et qu'il y a des sociétés de physique comme il y a des églises. L'œuvre d'art elle-même ne peut être subjective, au sens solipsiste du mot. Celui qui se réjouit exclusivement de l'harmonie apparente d'une erreur n'a de joie qu'artistique ; mais, s'il fallait la condamner, toute autre le serait avec elle, puisque les harmonies les plus pleines ou les plus riches, qu'une conscience subordonnée puisse embrasser, doivent encore être partielles, et, en tant que telles, illusoire. Cette constatation peut autoriser un désespoir empirique ; il rejette la conscience morale vers la confiance métaphysique.

Il faut donc professer l'identité foncière du *sentiment de présence*, qu'éprouve le savant quand il pense la vérité abstraite, n'importe qui, dans la perception vraie, le mystique, dans la grâce et l'extase. Nous ne touchons à la certitude que dans l'actualité d'une harmonie, qui a été désirée et qui est chargée d'espérance. Chacun communie avec la conscience universelle suivant sa nature. Il n'en résulte jamais que nous ne devons pas critiquer, avérer, éprouver ces communions. Il y a des théories fausses, il y a des erreurs de la perception, et tous les mystiques ont redouté l'extase illusoire et perfide. L'erreur de l'hédo-

nisme est de faire du bien senti une fin qui dispenserait de la réflexion. Si nous mettons la moralité au-dessus de tous les biens qu'elle obtient, c'est avec la double intention de n'en discréditer aucun, mais de les soumettre tous au devoir. Le moi peut se prêter, il ne doit pas s'aliéner, et le mystique fera l'objectivité de son bonheur, en en faisant redonder des actes de bonté, comme le savant, de son hypothèse, des applications vraies. Où cette fécondité manque, il y a superstition ou vanité, immoralité ancienne ou nouvelle. Il n'en peut sortir que la déception, qui est la punition même.

Des exemples de cette déception, le scepticisme pourra toujours faire des raisons contre la raison. Il est aisé à la partialité du sceptique de mettre en évidence les insuffisances de tout savoir, possédé par des consciences limitées; mais encore doit-il être impartialement partial, en ne plaidant pas la faillite de la science, en faveur de la religion, ou la faillite de la religion, en faveur de la science. En outre celui qui, à la suite de Kant, a reconnu que la limitation du savoir est aussi strictement liée à la moralité que la réalité du moi, ne trouvera qu'à se réjouir des imperfections de la science et de la religion. Leurs défauts sont les conditions de leur avenir, et ils permettent la responsabilité individuelle. Partout où l'objet est déficient, c'est à la gloire du sujet, qui ne se retrouve qu'où il souffre et invente. En suit-il que ces défauts autorisent la condamnation des fonctions objectives de l'esprit? L'admettre, ce serait manquer au devoir, qui n'ordonne pas de supprimer le bien, mais d'en faire le moyen du mieux. S'il faut détruire tout ce qui n'est pas parfait, rien n'échappera à la destruction. Science et religion sont deux relations entre la conscience particulière et Dieu. Elles doivent participer à la fois de la réalité de l'un et de la limitation de l'autre.

Pénétrons donc, au delà des conditions abstraites et matérielles que l'analyse peut énumérer, jusqu'à *l'indivisibilité de l'acte affectif*, où la conscience religieuse cherche la communion avec Dieu aimant, comme la conscience

scientifique avec Dieu pensant. Après qu'elles ont été identifiées, elles doivent être opposées. Leur opposition se ramène à l'opposition de la *sympathie descendante*, par laquelle une conscience supérieure refait en elle-même les mouvements qui l'identifient avec une conscience inférieure, et de la *sympathie ascendante*, par laquelle une conscience inférieure s'élève, avec le secours d'une conscience supérieure, aux mouvements par lesquels celle-ci la dépassait jusque-là. La science, qui porte toujours sur la matière, entraîne le savant à imaginer les mouvements plus simples, par lesquels des consciences rudimentaires l'engendrent en la pensant. Le croyant cherche à s'élever à des mouvements plus généreux, où l'énergie matérielle n'intervient que pour fournir sa puissance, en espérant qu'ils l'initient à une harmonie qu'il ne connaît pas encore. De quelle source proviennent-ils ? Quelle médiation y joue ? Quelle œuvre s'y fait ? C'est ce que nous avons à préciser maintenant, pour reconnaître en quel sens la vie religieuse est une fonction morale de l'esprit.

Le conflit des sentiments. — Au principe de la métaphysique est la contradiction théorique ; au principe de la science, la contradiction empirique ; la vie religieuse sort de la contradiction affective. Par rapport aux conflits les plus violents que nous éprouvons en nous-même, les problèmes du savoir ou les drames de l'art sont des atténuations ; obtenues là par l'abstraction théorique, ici par la superficialité des apparences esthétiques. Cela ne va pas sans danger pour la conscience, destinée à se dégrader quand elle s'enferme dans un système abstrait ou une qualité onirique. Sans doute la contradiction l'en arrachera, mais sans doute aussi trop brutalement et trop tard pour qu'elle puisse la maîtriser. Contre cet aveuglement involontaire, la religion est faite pour éveiller et avertir l'esprit. Née de l'inquiétude de l'homme, elle est bien plutôt responsable de la propager. Elle envenime les malaises, dramatise les problèmes, systématise les contradictions particulières. A l'intérieur du *je*, elle mobilise l'un contre l'autre le moi

attaché au corps et le moi transcendantal. Dans l'homme, où le naturalisme ne voit qu'un animal, occupé à s'acquitter au jour le jour de ses fonctions organiques, elle met la tragédie d'une âme, jouant, dans chacun de ses actes, une destinée éternelle de délices ou de tortures ; jusqu'à ce que l'anéantissement des phénomènes, achevant la dissolution du moi « individué », termine le conflit de la conscience particulière et de la conscience divine par le triomphe de Dieu.

Aussi la religion doit-elle avoir une prise très inégale sur les esprits. Le sentiment religieux manquera presque entièrement à celui qui ne ressent jamais la contradiction que comme une incompatibilité de concepts, ou qui transforme presque immédiatement toute souffrance en un problème. Dans ces consciences, au contraire, où les tendances recevront du corps le dynamisme d'une énergie puissante, les plus minimes débats créeront des divorces douloureux. De l'angoisse sortira la prière ; le moi menacé aspirera à un secours, humain ou plus qu'humain, qui devra être transcendant et puissant, pour résoudre le tumulte intime où la volonté faiblit. Aux émotifs actifs à fonction secondaire, que les événements ébranlent profondément, qui sont aptes à la rumination mentale et à l'analyse de soi, mais à qui leur activité permet d'en sortir par la ferveur, il est plus facile de prier. Mais un caractère ne peut être que l'accoutumance d'une commune nature ; et ne serait-ce que par éclairs et furtivement, la religion deviendra intelligible à chacun de nous, quand une contradiction plus violente nous tirera de notre étourderie naturelle. Nous avons toujours deux moyens de nous subordonner la matière. Le premier est de l'analyser pour la reconstruire : c'est cette méthode que préfère la physique. Mais, depuis plus longtemps, la vie spontanée la domine par l'action en l'entraînant dans son mouvement. Que l'esprit éprouve, au contact des obstacles qui l'émeuvent, le besoin d'intensifier ce mouvement, c'est ce qui le conduit à la religion. Faute de sympathiser avec lui, toute théorie de la religion nous mettra en dehors d'elle.

La fonction de la religion. — Le moi, ébranlé par le choc

affectif, peut y réagir de manières différentes et opposées. La condition préalable, pour qu'il souffre plus ou moins fortement, c'est qu'il ait accordé son adhésion à plusieurs sentiments, et qu'au moment où le conflit le surprend, il ne puisse la leur ôter instantanément. Mais ce qu'il ne peut faire tout de suite, il arriverait à le faire par une analyse insistante, qui supprimerait certains de ces sentiments en les décomposant. Il pourrait particulièrement, en tournant contre ce besoin de cohérence, qui est l'essence de la moralité, toutes les forces de sa réflexion, s'ouvrir un champ libre pour le caprice. Que ces méthodes et d'autres puissent à l'occasion servir la moralité, cela résulte de l'impuissance où nous sommes d'atteindre à l'harmonie absolue de la vie affective. Mais ce qu'on peut appeler l'intervention de l'esprit critique dans la vie affective n'est moral, comme dans la vie intellectuelle, qu'en tant que le discernement prépare les assises solides d'une construction. Il y a un devoir affectif, que la religion doit servir. Il ordonne de préférer, entre toutes les combinaisons de sentiments, celles qui soutiendront l'action la plus persévérante et la plus puissante du moi.

De même que le devoir exige objectivement, que nous appliquions les lois, pour construire des structures de plus en plus systématiques, il exige subjectivement qu'au lieu de laisser nos tendances se distendre en habitudes, nous fassions, de chacune d'elles, une tendance vers plus de tendance. Comme les choses, les désirs s'usent. La volonté doit sans cesse les refaire et les développer. Renforcer l'amour de la vie au point que tous ses objets finis soient progressivement débordés par elle, c'est ce que se propose la moralité religieuse de la volonté. L'organisation qui construit y réussit mieux que l'analyse qui éparpille. Comme on grossit une énergie physique en y faisant confluer des sources jusque-là divergentes d'énergie, on crée et on renforce un sentiment en y composant des tendances particulières ou abstraites. Que la volonté abdique, le potentiel affectif, qui s'accumule en nous du fait seul que nous vou-

lons vivre et vivons, se gaspillera en actions faciles. La périodicité, qui définit la matière, se substituera à elle pour l'user. La religion a pour fonction d'empêcher cette dégradation objective.

Elle sert la même cause d'une autre façon. L'extériorité spatiale n'entraîne pas seulement la dispersion de nos objets d'activité, elle entraîne aussi la distinction des personnes. L'idéalisme consiste d'abord à se convaincre que, non seulement les idées abstraites, mais les objets mêmes de la perception n'ont d'existence qu'intérieure aux esprits. Mais son action ne s'épuise pas là, car, d'être intérieurs à plusieurs esprits, ils deviennent les instruments de leur médiation. La réalité du monde sensible, c'est la communication des consciences ; l'objectivité, le moyen de leur amour mutuel. La religion devra élever cette conviction d'union du plan de l'intelligence abstraite au plan de la sensibilité. Au delà du bien objectif, il y a la communion subjective, et si un mouvement alternatif nous fait osciller des objets aux sujets et des sujets aux objets, ce n'est qu'à cause de notre limitation, qui nous empêche de connaître tous les sujets ; mais ce sont eux, pour qui sont les objets, et non l'inverse. Il faudra donc que la religion, qui déjà nous empêche de nous sacrifier passionnellement aux choses, qui doit servir la domination de la volonté sur tous les sentiments pathologiques, oriente en outre les volontés particulières vers leur union.

C'est à quoi doit servir *l'idée de Dieu*. Dès la métaphysique, elle a pour première fonction de faire éprouver l'insuffisance de tout intelligible. Les idoles abstraites ne sont pas moins redoutables que les idoles matérielles. Chaque métaphysique, en définissant le réel, d'abord l'appauvrit, puis le destitue de sa fécondité créatrice. L'idée de Dieu, qui renvoie à un être, dont par définition aucune idée ne peut épuiser la nature, doit contribuer à changer tous les principes, d'objets en directions. C'est un antidote contre la scolastique, non qu'elle ne puisse elle-même en fonder une, car il n'y a que la moralité, qui puisse sauver certainement

de la passion ; mais la religion, en soulignant que Dieu doit être sensible au cœur, fait tout le possible pour détourner de la confusion entre Dieu et son idée.

Elle a pour *deuxième* fonction d'empêcher la réalisation de la matière. Qui fait de la matière un monde en soi, où la conscience n'apparaîtrait que comme la lumière dans une lampe, sera entraîné au découragement à la mesure de la clarté, avec laquelle il sera matérialiste. Contre cette chute, l'idéalisme critique, qui enferme l'être dans la représentation, suffit à protéger, tant que la force de l'imagination spatiale ne l'emporte pas sur celle de l'évidence intellectuelle. En élevant l'idéal de la sensibilité au-dessus de tout objet sensible, la religion concilie aux directions de la raison les forces du cœur. Elle met une âme au principe de l'infinité des choses. Après que l'idéalisme a rendu le moi à la conscience abstraite de lui-même, la religion le tourne vers un avenir concret, auquel l'hypothèse théiste prête une richesse infinie.

La *troisième* fonction de l'idée de Dieu est enfin d'empêcher qu'aucune conscience, en ce qu'elle a de particulier, qu'aucun groupe de consciences particulières ne s'offrent à nous comme un objet suffisant d'amour. Un dieu tribal est une fiction qui favorise la guerre ; et agrandir ce Dieu tribal aux dimensions de l'humanité, comme l'a fait le positivisme, n'est pas supprimer sa limitation. Un homme ou tous les hommes ne sont que de médiocres soutiens pour la conscience inquiète, puisqu'ils ont besoin d'être soutenus comme elle. Quand un inventeur scientifique ou religieux entraîne des élèves et des fidèles, ce ne peut être qu'à raison de la vérité et de la puissance, par lesquelles il participe lui-même à l'infinité de la conscience centrale. Nous voulons sortir du rêve pour entrer dans la réalité. Le rêve d'un autre ou de milliers d'autres est encore un rêve, et il y a dans la réalité quelque chose, qui manquera toujours à la plus collective des hallucinations, la suffisance absolue d'être, sans laquelle aucune connaissance n'est garantie contre un démenti.

A cette triple argumentation, qui allègue les raisons des effets, on objectera son pragmatisme. Serait-il établi que la croyance en Dieu peut servir la moralité, il n'en suit pas qu'elle est vraie. — Mais, contre cette objection, il faut d'abord répondre généralement qu'un pragmatisme, qui n'est pas réaliste et qui met la raison au principe de tout événement possible de conscience, est le rationalisme même, seulement idéalisé. L'objection, qui oppose la vérité à l'action, discrédite l'action en en séparant la vérité; mais elle anéantit la vérité, en la séparant de l'action. Ou il n'y a pas d'acte moral, ou, par cet acte, la conscience individuelle se dépasse, atteint à autre chose qu'elle, transcende sa subjectivité propre. Si tout n'est qu'extérieur à tout, pas de vérité, ni de moralité. Ce sont moins que des rêves. Aussi apporte-t-on l'intériorité de la raison, comme omniprésente à tout ce qu'elle fonde. Peut-on s'arrêter là? Cette intériorité abstraite suffit-elle? Non, car un objectivisme de l'idée abstraite, faite nécessité absolue, principe de « savoir automatique », est impuissant à rendre raison de la conscience et de la liberté, qui ne font qu'un. Absolument, l'idée n'est pas, car elle n'est que l'expression objective de l'esprit, qui saisit, dans son unité, le symbole de son existence, dans sa fécondité la garantie de son progrès. Comme il faut bien, si l'esprit doit être intérieur à la fois à l'idée et à toutes ses applications, qui, pour être, doivent se distinguer de leur principe dans une extériorité, qu'il soit un moi, l'intériorité abstraite n'est plus que l'image intellectuelle de l'intériorité concrète, l'intelligible, de l'intelligence. Si la moralité, impliquant la liberté, a un sens, l'esprit doit être une personne; or si elle n'en avait pas, soit que le déterminisme, soit que la contingence fût absolu, ou nous ne serions pas en tant que consciences, ou nous ne saurions même pas nommer la vérité. Pour qu'il y ait de la possibilité, il doit y avoir du nécessaire, et le nécessaire ne doit pas suffire. Il faut donc au monde une autre intériorité que l'intériorité abstraite de la raison, il lui faut cette intériorité concrète, par laquelle un moi est omniprésent à tous les points de l'ex-

tension qu'il se représente et du présent qu'il embrasse. Comme un moi limité serait disproportionné au monde, l'acte moral implique la croyance à la réalité de Dieu, ou plutôt la pose. C'est en moi-même que je trouve l'existence de Dieu. Ou je ne suis pas, ou Dieu est. La moralité est le mouvement, par lequel le moi particulier se dépasse en profondeur ou en extension, descend plus bas que son corps ou bien s'étend au delà de son corps, conquiert Dieu, et corrélativement fait le monde avec lui.

Mais si toute démarche du moi particulier procède de la contradiction, Dieu devra intervenir en nous, d'abord pour opposer l'idée de lui-même à l'idée de n'importe quel objet fini, ensuite en nous faisant ressentir l'insuffisance de son idée même. Il nous proposera l'idéal, il nous lancera à sa recherche en nous détournant de la craindre illusoire. Il en résultera une dénivellation motrice. L'immoralité menace la richesse du monde, la moralité doit l'accroître sans trêve. L'inégalité et l'hétérogénéité des choses et des personnes doivent provoquer l'effort créateur de l'esprit. Le réel pour nous doit être contradictoire, et ce qui est doit toujours s'y opposer à ce qui doit être, l'un faisant douter de l'autre, l'un faisant la valeur de l'autre. C'est ce que vérifie notre expérience de Dieu. D'une part Dieu n'est pas, ou on peut le dire, car il est absent et secret. Serait-il absolument de manière à nous absorber en lui, sa puissance créatrice s'annihilerait avec nous, puisqu'il ne peut rien créer qu'en s'offrant comme objet à des sujets, mais, comme tout non-être, ce non-être de Dieu ne peut se comprendre que par son être. Ou manque toute vérité intellectuelle, affective ou pratique, ou il faut que quelque intériorité empêche le réel de s'émietter pour s'anéantir à travers l'espace et le temps. Le concevra-t-on comme une idée, un abstrait ? Au moment où l'on en fera le soutien de tout l'être, ce soutien révélera son impuissance à le porter. Une idée, ce n'est jamais qu'un devoir. Une personne doit lui conférer à chaque instant, et l'être, et l'efficacité. Pour assurer au devoir une valeur infinie, pour lui permettre d'emplir pro-

gressivement et sans s'épuiser l'immensité de l'espace et du temps, il faut qu'une personne infinie le propose comme médiation aux autres, qui vérifieront à la fois la réalité du devoir et la bonté de Dieu, par la confiance qu'elles en recevront dans les crises les plus douloureuses de la sensibilité. — Cette situation s'éprouve dans la contradiction de la prière. Pour prier, il faut croire que Dieu est : on ne prie pas un roi d'un film. Mais la plénitude actuelle de l'existence de Dieu ferait la prière sans objet. Prier, c'est donc aspirer à passer de l'idée de Dieu à l'expérience de Dieu, comme toute moralité le tente.

Il doit en résulter que l'idée de Dieu ne peut suffire à prémunir contre l'immoralité. Elle n'est pas destinée à nous dispenser d'être moral, mais à nous y aider. On peut répéter, après Kant, que l'amour de Dieu n'est pas un penchant pathologique, cela ne fait pas que nous ne puissions appeler amour de Dieu un sentiment irrationnel. Dieu prête à nos sentiments ce qu'ils enveloppent de bon, mais si nous rabaissons le secours divin, de ce qu'il devrait produire, dans les conditions où nous agissons, à une moindre production, corrélative d'une plus grande destruction, comme le voleur qui tue pour un sac de clous, nous abusons du nom de Dieu. Toute confession religieuse a pour fonction d'adapter l'inspiration divine au système de dogmes et de rites, qui conviennent le mieux à une portion et à une époque de l'humanité, comme une science appréhende la vérité dans les formes, qu'un temps et une civilisation lui permettent. Il en résulte des conflits que l'immoralité des prêtres ou des fidèles peut dégrader en une guerre de sectes. Mais qu'est-ce que cela prouve contre la valeur de l'idée de Dieu, puisque l'universalité divine a précisément pour objet de rappeler que la plus sûre manière de se séparer de lui est de prétendre en séparer les autres ? La moralité du croyant est au-dessus de la religion, comme celle du savant au-dessus de la science. Nul ne peut légitimement aliéner, ni l'esprit critique, qui consiste à chercher le devoir, ni l'esprit constructif, qui doit l'appliquer.

La religion et la conscience générale. — L'action individuelle n'est donc conforme à l'intention divine qu'en tant que le devoir y est orienté vers l'union et le développement de toutes les personnes. La religion, qui se distingue dans la conscience par une analyse, n'y est qu'un moyen. A se séparer du reste de l'esprit, elle se vide de la matière, qui lui fait sa réalité. Elle n'a pas pour but d'engendrer un égoïsme spirituel, où la finalité affective se séparerait de tout ce qui la rend utile aux autres. C'est dire que le culte suprême de Dieu est la moralité. Plus grande sera la diversité et la richesse des personnes, plus harmonieuse leur union, plus aussi la vérification de la Bonté divine sera obtenue. Les succès de la science et les succès de l'art n'importent donc pas moins à l'intention divine que les succès de la religion. Chaque personne, suivant la place que son corps et son caractère lui font dans la république des consciences, a sa vocation propre, qui la distingue de toutes les autres; et l'évêque, habile à concilier sa tendresse pour autrui et sa responsabilité épiscopale dans une charité rationnelle, ne saurait pas résoudre les problèmes d'un physicien. L'être est un; notre monde est dans le monde. Les phénomènes, à travers lesquels les consciences s'associent, révèlent une systématité, sans laquelle la science ne serait pas possible. A en faire une vaine apparence, que la mort dissiperait comme on tire un rideau, on ne servirait pas la foi, on lui enlèverait sa vérification la plus saisissante. La possibilité des systèmes métaphysiques, les succès empiriques de la science, la réalisation de n'importe quel idéal, la beauté et la jouissance qu'elle donne ne sont pas de moindres preuves que les joies mystiques, dont tous les hommes ne sont pas également capables. Dieu se donne à chacun suivant ce qu'il est. Il suffit à la religion qu'elle oriente chacune de ces révélations dans le sens de la moralité, qu'elle les convertisse, de raisons d'être satisfait, en raisons de ne pas l'être. Ce n'est pas en rendant la religion moins qu'humaine qu'on la fera plus qu'humaine.

Originalité de la religion. — Ainsi mise à sa place dans le

développement général de la conscience, la religion se distingue par ce trait caractéristique qu'elle use de la *sympathie* pour créer les sentiments moraux. Quand le moi éprouve les ressauts d'une crise affective, qu'il y reconnaît le devoir de rétablir en lui la convergence des tendances sans lesquelles il ne pourrait poursuivre son effort moral, que l'idée de Dieu lui promet un secours psychologique, la religion lui apporte la médiation d'un modèle humain. Il faut plus, pour inventer en science, que la connaissance des vérités établies, il faut la familiarité avec la manière d'inventer, telle qu'elle se devine chez les savants du passé; il faut plus, pour dominer ses sentiments et convertir les doutes en confiance, que des idées générales ou des biens particuliers, il faut demander l'exemple de la moralité à ceux qui ont autrefois renouvelé la confiance des hommes dans leur destinée. Le fondateur du christianisme n'a pas besoin d'autre preuve de sa participation à la divinité que le christianisme et son épanouissement, comme le génie militaire de Napoléon n'a pas besoin d'autres preuves qu'Austerlitz et Iéna. Comment ne pas chercher dans l'Évangile les expressions plus ou moins directes d'un secret psychologique, comme on cherche dans le monde les manifestations d'un secret métaphysique ?

A cette œuvre de contagion, la pensée abstraite ne peut suffire. Les morales philosophiques sont traditionnellement stoïciennes. Pour dissoudre les sentiments dangereux, elles comptent sur l'analyse, qui révèle la nécessité sous la contingence; pour former les sentiments bienfaisants, sur la déduction et la convergence intellectuelle. Jusqu'où ces méthodes sont efficaces, il n'y a qu'à les accepter; et les moyens du stoïcisme se retrouvent dans le mahométisme et le christianisme, qui appellent l'idée, en un langage que l'idéalisme ne peut qu'approuver, la volonté de Dieu. — Mais l'emploi exclusif de cette méthode soulève des objections métaphysiques et psychologiques. Si d'abord l'on réalise quelque part la nécessité, de proche en proche, c'est le monde tout entier qui sera congelé, et la moralité en sera

exclue. La résignation devra être universelle. Mais une résignation universelle serait l'immoralité même ; la résignation ne peut être moralement qu'un déplacement ou une modification de l'espoir et de l'effort. Ce qui ne dépend pas de nous ne se comprend qu'en liaison avec ce qui dépend de nous ; et par suite ne peut atteindre à l'indépendance absolue. Dans l'être un, si quelque chose dépend de nous, tout, quoique inégalement, en dépend. Une morale de la retraite, qui ferait de la moralité un luxe intérieur, l'épiphénoméniserait en même temps que la conscience.

Cette objection de principe soutient les objections de fait. Le succès de la méthode stoïcienne suppose que, si violents que soient les sentiments à détruire, nous pourrions en « décoller » le moi qui y adhère, nous les opposer comme des objets de réflexion, les disséquer à notre aise ; et, pour les sentiments à nous donner, qu'il suffit d'en concevoir l'idée pour que la volonté les forme. C'est supposer résolue la difficulté qui nous arrête. L'indépendance relative du système sympathique fait que les sentiments ne sont pas directement, immédiatement, sous l'empire de la volonté. L'idée pourra suffire à certains hommes, mais ils seront rares, et il est à craindre que, chez tous, elle ne puisse servir qu'imparfaitement. Le stoïcien ne pourra manquer de paraître téméraire aux consciences, ou moins intellectuelles ou plus ardentes, qui ressentent le plus violemment les troubles affectifs. De même qu'en science, il faut bien que l'imagination et la perception ajoutent aux idées le contenu empirique, sans laquelle elles ne seraient que des hypothèses sans vérification, il faut bien, dans l'éducation affective, que des images viennent favoriser une sympathie, sans laquelle la création des sentiments moraux avorterait. Le stoïcisme même, et toutes les morales de la raison, sont religieuses, en ce que leurs principes et leurs règles ne sont que les conditions intellectuelles d'un effort de sympathie entre la conscience qui les a pratiqués et celle qui veut s'en inspirer. Mais il faut croire que l'amour du Christ convenait mieux à la foule des âmes que celui de Spinoza, puisque le

spinozisme est resté une religion aristocratique. En suit-il qu'il faille penser, à la manière pascalienne, que saint Vincent de Paul est supérieur à Spinoza, pour ne pas penser, à la manière leibnizienne, que la découverte d'une loi vaut mieux qu'une prière ? Pourquoi établirait-on une hiérarchie, qui ne peut pas ne pas être quantitative, entre des valeurs qui sont de qualité ? Chacun a son devoir et son bonheur. Celui du philosophe, de ne laisser mutiler l'âme humaine d'aucune de ses puissances.

La pire erreur serait de supposer que la création religieuse de la confiance, comme l'œuvre scientifique, ne présuppose ni la souffrance ni l'invention. L'agonie de Gethsémani n'ébranlerait pas le chrétien qui en lit le récit, s'il n'y retrouvait les souffrances qu'il a éprouvées, le découragement dont elles le menaçaient ; et s'il éprouve, sous l'influence de l'Évangile, un renouveau d'espérance, c'est que le fondateur du christianisme a su, en face du pharisaïsme et de l'incrédulité, ressusciter pour des siècles l'espoir de millions d'hommes. Nous ne croyons à la science qu'à raison des décisions de prophètes, qui y ont cru avant qu'elle ne fût faite. Ceux qui renouvellent la foi religieuse de l'humanité en ont acheté le droit de leurs sacrifices et de leur génie ; et la sociologie ne songerait même pas à rendre objectivement raison de leur succès, s'ils n'avaient réussi, et par leur invention institué l'œuvre, où son analyse aura beau jeu à retrouver les conditions de sa validité. Quand un effort créateur a produit ses fruits, le savant cherche et découvre la nécessité, qui lui a permis de réussir ; cet effort aurait réussi autrement, il le comprendrait encore ; eût-il échoué, il montrerait quelles lois l'ont empêché de réussir. Mais s'il a réussi, c'est que quelqu'un l'a voulu ; et, s'il est intéressant de chercher comment il l'a pu, ce n'est pas pour discrediter sa moralité ; mais pour lui conférer la fécondité d'un exemple.

A une pédagogie scientifique manque cet exemple, Quand l'éducation dépasse l'instruction, c'est qu'elle apprend à trouver la vérité et à faire le bien. Comment des

machines pourraient-elles dispenser de la sympathie avec le savant ou le héros ? Que des tests puissent fournir à l'individu, et aux autres, des indications utiles sur ses aptitudes, antérieurement à tout effort de sa volonté, qu'ils puissent donc servir le choix d'une profession, ils ne feront rien de plus que ce que font les rites dans toute pratique religieuse, qui est de permettre une action plus intime. Dès que la science s'approche du sentiment, elle s'approche de la religion. La psychanalyse annonce la direction de conscience ; la sublimation d'une tendance par l'aveu qu'on en fait, la contrition et la confession. Mais, faute d'y mettre la foi dans l'efficacité d'un exemple vivant, le respect et l'amour, elle ne donne de la religion qu'une caricature, où l'âme manque. De même un taylorisme est apte à faire la sélection d'ouvriers ; mais déjà il suppose que les ouvriers désirent être taylorisés, aient foi dans celui qui les dirige, ne craignent pas qu'il les subordonne à ses fins ; en outre il sera inapte à servir la moralité et l'invention. La religion au contraire doit avoir le respect idéaliste des personnes, en ce sens qu'elle exige, de ceux qui l'enseignent comme de ceux qui la pratiquent, qu'ils ne s'engagent dans n'importe quelle action, qu'avec toute leur âme.

Tyranniques seraient donc également une industrialisation des hommes, par laquelle un psychologue se substituerait, serait-ce au nom de l'État, et un engourdissement des sensibilités, par laquelle un prêtre se substituerait, serait-ce au nom d'une Église, à la volonté de leur patient. Plus un acte est moral, plus il paraît, à celui qui le fait, sortir de lui-même comme l'épanouissement même de sa volonté. Le sujet moral veut à la fois les contradictions dont il entreprend la solution et l'activité par laquelle il y accédera. De tous les pouvoirs que nous acquerrons, il est vrai de dire qu'ils seront acquis *à cause de* ce que nous sommes et ne cesserons pas d'être, et *malgré* ce que nous sommes et avons été ; et nos manques s'ajoutent à nos puissances, pour nous permettre de nous construire. Il faudra donc que le moi se maintienne au-dessus, et des aptitudes,

qu'il peut tenir de son corps ou de l'instruction, et des sentiments, que la religion peut lui avoir inspirés, pour décider de l'usage qu'il en fera. Toutes les médiations ne sont que des conditions, sans lesquelles l'intuition morale serait inférieure à ce qu'elle doit être ; mais qui ne dispensent pas l'individu du choix et de la synthèse, sans lesquels elle ne serait pas morale. Où un sujet n'est pas, rien n'est.

La religion et le dynamisme psychologique. — La religion possède donc une fonction indispensable et définie. Elle permet au sujet de se faire les sentiments, qui doivent fournir à ses actions leur dynamisme. Elle guérit de l'inertie et du gaspillage affectifs, de l'indifférence et du caprice. De même que l'ingénieur crée des structures, qui assurent la convergence d'énergies naturelles, le prêtre crée des habitudes intimes, qui permettent la convergence d'énergies psychologiques, auxquelles le corps fournit leur puissance physique. Comme on élève une masse d'eau, pour qu'elle retombe en chutes fertilisantes, on doit concentrer le dynamisme de la conscience, pour qu'il retombe en actions utiles. Nous avons, pour vivre moralement, besoin de méthodes intellectuelles : la métaphysique doit nous les donner ; nous n'avons pas moins besoin d'aliments plastiques et énergétiques, la science nous les concilie ; mais si l'éducation morale ne consiste pas seulement à entretenir le réalisé, mais à le dépasser, la religion devra détourner ceux de nos sentiments, qui se dépenseraient en actions plus faciles, pour les orienter vers des entreprises plus hardies. Une partie de l'énergie que la matière met à notre disposition s'emploie légitimement à entretenir notre corps. Mais, en confondant, à la manière du XVIII^e siècle, la religion avec l'hygiène, on réduirait la vie morale à la santé organique. Il n'y a de moralité qu'où le corps est dépassé car, si le corps peut intégrer les résultats de la moralité, c'est qu'elle a commencé par viser au delà de ce qu'il était. La moralité est surnaturelle d'intention et d'acte ; elle ne peut l'être, sans que la volonté trouve dans un élan puissant la force de déborder ce que l'instinct et l'habitude lui

imposeraient. Le danger, c'est que cet élan ne l'emporte, qu'elle n'en perde le contrôle, que le fanatisme ne se substitue à la religion ; mais il n'y a pas que le sentiment qui puisse devenir passionnel, car l'abstraction des idées métaphysiques et des idées scientifiques ne corrompt pas moins les âmes qui s'y livrent ; et ce ne sont pas toujours les passions froides, les moins redoutables.

Il reste à se demander pourquoi, c'est-à-dire au sens du moraliste, en vue de quoi l'accroissement de tension et la convergence affective sont produits par la religion. On éclaircira la réponse en distinguant, provisoirement et abstraitement, entre le prêtre et le fidèle. Que l'élévation de tension affective soit, par elle seule, capable de rendre heureuses les âmes, qui passent du désordre des désirs dispersés à l'organisation intérieure, qu'ici comme partout il suffise à la jeunesse de posséder la jeunesse, cela ne suffit pas pour légitimer la religion. Aucune fin n'est morale que si la conscience y trouve le moyen, non de se satisfaire, mais de se surmonter. C'est le désintéressement, quand on n'appelle pas de ce nom un suicide. Il y aurait donc égoïsme spirituel, non à ce qu'une personne trouvât le bonheur dans la vie spirituelle, mais à ce qu'elle s'y arrêtât, comme si le bonheur pouvait exister sans tension. Arrivé au plus haut étiage qu'il peut atteindre, le sentiment doit se donner.

Chez les fidèles, ce don se fait par la mission propre de chacun. Sans la tension fournie aux autres fonctions de l'esprit et à l'esprit même, son activité manquerait de mobiles, l'invention se débiliterait. Pour que nous ne nous livrions pas à l'automatisme et au caprice, il faut qu'un élan, à la fois volontaire et puissant, nous élève vers la création et la construction. Le devoir du prêtre est d'y entraîner. Il fabrique du dynamisme. Quand la religion n'est pas en conflit avec le reste de la société, elle imprègne la métaphysique et la morale, la science et l'art, elle y infuse le sérieux, qui provient de la force de l'affectivité et de l'esprit de systématisation, elle renforce l'élan commun vers la production.

Ce n'est pas que le prêtre puisse être assimilé à un technicien. Le technicien se distingue des idées et des choses, dont il se sert pour produire. Son action se développe dans un espace. Son cœur ne participe pas au mouvement qu'il contrôle par une action pratique. Au contraire, si le prêtre diffuse la foi, c'est déjà qu'il l'a grossie en lui-même. Pour faire communier les autres avec la puissance infinie de création et d'organisation, il doit communier lui-même avec elle; et si afin d'accroître son influence sur autrui, il diminue l'efficacité pratique de sa foi pour en accroître l'efficacité psychologique, si son but est moins d'agir que de faire agir, s'il renverse sa tendance en émotion, pour accroître l'expression par laquelle les autres peuvent sympathiser avec lui, cela ne fait pas qu'un apôtre puisse faire partager une foi qu'il n'éprouverait pas. Toute sincérité se fonde sur la réalité de l'acte moral, puisqu'il n'y a rien de réel, qui ne résulte de la conversion, par laquelle une contradiction a été changée en finalité. Celui qui a résolu un problème en pourra faire comprendre la solution aux autres. N'est apôtre que celui qui a douté et vaincu son doute par sa foi.

L'antinomie inspiratrice de l'action religieuse. — Non plus qu'aucun autre, l'effort religieux n'épuise l'esprit. Il ne supprime pas la contradiction, il ne peut se poursuivre sans elle. Dans toute connaissance, il est vrai que le sujet n'épuise pas l'objet, puisqu'il doit le distinguer de soi en l'appréhendant et que l'objet ne peut combler le sujet pour être dominé par lui. Dans la sympathie, qui est une connaissance, la conscience-objet et la conscience-sujet doivent s'unir sans se confondre. Il semble parfois, à la vigueur avec laquelle les défenseurs d'une Église ou d'un parti réclament l'adhésion d'un infidèle, qu'en lui arrachant un oui, tout problème sera supprimé. Aucun n'est que déplacé: la conversion fait passer ceux qui nient ou qui s'abstiennent parmi ceux qui affirment; mais, en renversant le signe de la contradiction, cela ne la résout pas. C'est ici que nous retrouvons l'antinomie d'où la recherche métaphysique et scientifique déjà nous a paru sortir. La contradiction qui, au

sein de l'intelligence abstraite, oppose le mouvement vers l'abstrait et le mouvement vers le concret, oppose, dans la vie religieuse, *l'amour et l'autorité*.

De même qu'analyser, c'est s'identifier à un rapport, pouvoir, à un objet empirique, aimer, c'est se faire semblable à un autre, rechercher, au principe de ses actions, ses souffrances, reconstruire en soi le mouvement indescriptible, par lequel il en a tiré ses succès. Entraîner, c'est au contraire assimiler un autre à soi, lui faire partager un élan qu'on peut produire sans son secours, irradier une contagion pour la lui imposer. Par l'amour, le moi se fait patient pour servir ; par l'autorité, il se fait agent pour dominer. — L'action religieuse ne peut se passer, ni de l'un, ni de l'autre. Aucun homme n'agira sur un autre homme, s'il n'éprouve rien de ce que l'autre éprouve, si les besoins de l'autre lui sont étrangers. Le croyant doit résoudre, à la place de l'incroyant, un problème affectif, que l'autre est incapable de conclure par la foi ; il faut bien au moins, qu'il le connaisse et, puisqu'il s'agit maintenant d'une connaissance affective, qu'il la ressente. Le saint pèche avec les pécheurs. Mais cède-t-il à la tendresse, s'abaisse-t-il au niveau de celui qu'il devait entraîner, le voilà subissant la contagion d'un mal, qu'il devait surmonter par la contagion du bien. D'un effort suit une chute, où le maître se change en esclave, où le fort devient plus faible que le faible. Misérable amour que celui qui fait le malheur de l'amant et par suite de l'aimé ! Il faut donc qu'au moment où le prêtre s'attendrit, sa tendresse se renverse en autorité ; et qu'il invente le salut pour l'apporter aux autres. Art d'autant plus délicat qu'il ne peut se formuler, puisque ses inventions se situent au plus secret des consciences.

La contradiction entre l'amour et l'autorité ne fait que porter sur le plan des sentiments la contradiction entre *l'esprit critique et l'esprit dogmatique*, mais celle-ci y atteint à sa plus grande acuité. Si la religion se présente comme opposée à l'esprit critique, c'est qu'à cause de la puissance affective qui s'y déverse, *l'affirmation* y prend une intensité,

qui lui manque partout ailleurs. La méthode propre de la foi est *de chercher à s'irradier par la force, avec laquelle elle s'affirme*. Cela doit entraîner l'affaiblissement de l'esprit critique et, si l'affirmation, que cet affaiblissement consolide, est plus nuisible qu'utile, il faudra le regretter. Mais c'est justement pourquoi le conflit entre la religion et les autres fonctions de l'esprit, si la moralité le domine, est moralement fécond. Tout dogmatisme est insuffisant, la contradiction est faite pour en tirer ; cela ne veut pas dire qu'elle doive empêcher de naître l'affirmation qui la résoudra. Il y a une immoralité de l'esprit dogmatique, c'est le fanatisme ; il y a aussi une immoralité de l'esprit critique, c'est le scepticisme. Critiquer, c'est analyser. Tout objet peut être dissous en éléments, et les éléments jetés aux quatre vents. L'affirmation scientifique, sans laquelle la science ne serait jamais qu'une espérance vaine, n'est pas plus capable de résister à une dissolution persévérante, que l'affirmation religieuse ; et la subjectivité relative de notre savoir n'est pas moins apparente que celle de toute autre foi. La liberté est partout, elle permet de se refuser à la vérité ; et, par une corruption qui est l'esprit de négation même, de faire de l'idée de vérité absolue la raison de disqualifier toute vérité relative. Mais l'usage moral de l'esprit critique n'a pas pour objet de supprimer l'affirmation, il doit la transporter d'une idée superficielle à une idée profonde ou d'une idée utopique à une idée opportune. Sans des affirmations particulières, il n'y aurait pas de contradiction pour éveiller l'esprit critique ; sans l'affirmation d'un principe, la contradiction se dissiperait ; sans le besoin d'une affirmation nouvelle, elle manquerait de sa fin. C'est dans l'affirmation que la pensée, de relative et d'hypothétique, se fait absolue et réelle ; si elle restait en deçà de l'affirmation, elle resterait en deçà de la possibilité même, car un possible ne peut apparaître comme possible dans une conscience que par l'acte de cette conscience affirmant sa possibilité. Qu'elle se refuse à le croire possible, elle ne l'enrichira pas pour en faire un sensible, et il aura été un possible impossible. Par l'analyse

critique, l'esprit se retrouve au principe de tout ce qui est, mais c'est que, par l'affirmation, il a manifesté sa puissance en posant l'être; et, à séparer la réflexion de cet être, on la priverait d'objet, puisque la synthèse doit être *a priori* par rapport à l'analyse. La conscience commune ne s'y trompe pas; dans aucun domaine, elle ne confond celui qui critique avec celui qui crée. L'épistémologie est faite pour la science, la théologie pour la foi, l'esthétique pour l'art. Si la connaissance ne doit jamais devenir complète, le risque n'en sera jamais exclu; et si l'esprit critique est indispensable pour éviter qu'on ne risque à la légère, il ne dispensera de risquer que les esprits timides, chez qui la crainte de mal agir tarirait toute action.

La moralité consistera donc, non à sacrifier l'esprit critique au dogmatique ou inversement, mais à tirer de leur conflit le progrès de l'esprit. En religion, il ne peut résulter, ni d'une critique hostile, qui s'emploierait à dissoudre la religion au lieu de la comprendre, ni d'un dogmatisme sclérosé, qui conserverait des formules sans efficace ou des affirmations incapables d'affronter la contradiction. La critique morale est un discernement, qui se garde à la fois de l'entraînement passionnel et de l'hostilité passionnelle. Il sépare ce qui s'amortit de ce qui vivifie, sans oublier que le mort tient au vif. Une religion vivante doit laisser progressivement tomber ce qui ne peut plus engendrer la foi, comme le prédicateur cesse d'employer les mots que les fidèles ne comprendraient plus. Car, si elle perdait prise sur la société, ceux qui, de leur plein gré, ont assumé la fonction religieuse, encourraient la responsabilité de priver la société d'un secours, qui lui est indispensable pour vivre et se développer. Encore ont-ils le droit qu'à leur tour, ceux qui ont assumé le devoir de comprendre, qui, du fait même de leur entreprise, impliquent que la réalité est intelligible, et par suite qu'il n'y a pas de préjugés absolus, favorisent le progrès religieux par une sympathie, qui, pour être née de la critique, collaborera à l'affirmation. S'il faudra encore que l'actualité de ce progrès même attende la foi

d'un apôtre, c'est que le passage de la contradiction à l'invention ne peut s'effectuer que par la moralité de quelqu'un.

L'extrême diversité des consciences accroît les difficultés de la moralité religieuse : elle explique la multiplicité des confessions et la distinction des fidèles et des incroyants. Ni l'une ni l'autre n'entraînent la disqualification de la religion, l'une et l'autre vérifient sa fécondité. — Que certains incroyants se refusent à la foi, parce qu'ils se refusent à la moralité, c'est la contre-partie de la liberté. Mais nul ne peut être absolument immoral. Ce sera au prêtre à aimer, comme il le doit, tout ce qu'il y a de moralité dans les actions des autres et à leur faire reconnaître que la moralité enveloppe des facteurs religieux et aspire à Dieu. En fait, il n'y a pas d'homme moral sans quelque religion, parce qu'il n'y a pas de moralité, sans que la volonté intervienne pour discipliner et concentrer l'énergie affective. La distinction des fidèles et des incroyants, où elle est légitime, se ramène donc à la multiplicité des confessions. — Celle-ci, comme la diversité des métaphysiques ou les variations de la science, décisive contre une philosophie de l'identité, vérifie une philosophie du devoir. Si toute idée est une invitation inépuisable à l'acte, sa fécondité doit s'exprimer, objectivement, par la diversité des phénomènes, subjectivement, par la diversité des méthodes intellectuelles et affectives. Il y a des physiciens disposés à l'atomisme, d'autres sont continuistes ; les confessions adaptent l'essence éternelle de la religion à des conditions éthologiques et sociales, qui doivent changer avec le temps. Certaines expriment la grossièreté des consciences qui les professent, d'autres leur délicatesse et leur générosité. Quand elles entreront en conflit, l'immoralité des croyants pourra faire que la guerre en résulte ; cela vérifiera que la contradiction entre l'amour et l'autorité aura été remplacée par la partialité pour l'autorité. Comment les responsables de cette guerre s'autoriseraient-ils de l'idée du Dieu universel ? Qui voudra rendre à l'amour ce que la religion morale

prescrit, cherchera comment convaincre ceux qu'il ne voudra plus contraindre.

Faut-il se plaindre que la religion soit mêlée de scories ? On peut y voir une preuve de cette bienveillance mystérieuse, qui ne veut sacrifier, ni la vérité à notre liberté, ni la liberté à la vérité. La religion sans tache serait trop puissante sur les cœurs. Il faut que l'éclat du soleil soit atténué par l'éloignement ou l'opacité de l'atmosphère. Est-ce anthropomorphiser Dieu ? A ce reproche, qui ne vaut pas moins contre la science que contre la religion, il est aisé de répondre qu'il n'y a anthropomorphisme qu'où il y a erreur et immoralité. Qu'il s'agisse d'une partie de l'être ou de son principe vivant, des consciences humaines ne peuvent s'identifier à eux que par des mouvements humains. Il y a le même humanisme à croire Dieu sensible à nos prières et à enseigner que la nature produit la lumière comme un physicien la comprend. Dans tous nos jugements, le verbe à la fois manifeste l'activité du sujet et comporte une allusion au réel. Que peut donc signifier anthropomorphisme ou généralement égomorphisme, sinon qu'une conscience particulière voudrait rétrécir la réalité à ce qu'elle en saisit actuellement, comme on a cru le soleil grand comme un fromage. Mais si la moralité scientifique et religieuse, toute moralité exige indéfiniment de l'homme qu'il se transcende, tout progrès moral nous fera passer de l'humain au surhumain, du subjectif au divin. Il ne serait pas possible, si quelque identité n'identifiait d'abord la conscience divine et la conscience humaine. On l'implique au moins en optant contre l'agnosticisme. Rester soi en se faisant Dieu, c'est la contradiction que tout acte moral résout jusqu'à un certain point.

42. TRANSITION. — Chaque fois qu'il est éveillé à la conscience claire par une contradiction, le moi découvre en lui-même le devoir, comme l'idée exigeant l'être. De l'itération de l'idée, l'invention métaphysique compose des systèmes intellectuels, où l'analyse ultérieure découvrira des

principes, dont la moralité plus concrète fera *des méthodes*. Comme le devoir, d'où elles procèdent, ces méthodes demandent une matière. Elles vont au devant d'une connaissance qui les relie au réalisé, avant que l'action s'en serve pour accomplir le réalisable. L'induction scientifique découvre dans la nature, que la conscience a déjà appelée à l'existence, des lois qui, tantôt concordent avec les conclusions de la déduction métaphysique, tantôt s'y ajoutent et appellent une nouvelle analyse. Mais le même mouvement, qui élève la conscience vers un être de plus en plus riche et de plus en plus harmonieux, quand elle obéit à l'obligation, subordonne l'analyse à la synthèse; et de même qu'elle a renversé les principes en méthodes, elle renverse les lois en *règles techniques*. Il serait nécessaire que l'application de ces règles s'amortit en instincts et en habitudes, si la contradiction entre la limitation de tout ce qui est actuel et l'infinité, dont le principe doit résider dans le vouloir d'un Agent absolu, n'était à chaque moment renouvelée et approfondie en nous. En tant que l'idée ne peut être saturée par les lois et les phénomènes qu'elles composent, en tant que l'itéré ne peut suffire à l'invention, l'idée se fait tendance, et les tendances, *sentiments*. Par le sentiment, le devoir accède à l'intensité du désir, qui porte vers les choses, et de l'amour, qui porte vers les personnes; mais il n'y prend pas une nécessité, qui exclue absolument la contingence, car il est toujours possible au moi de dériver le désir vers la destruction et de renverser l'amour en haine.

Ni les méthodes, que l'invention métaphysique formule, ni les règles et les structures, que l'invention scientifique offre, ni les sentiments, que l'invention affective élabore, n'ont d'autre unité que l'unité d'identité partielle, qui leur vient du devoir, leur principe commun. Les consciences ne peuvent être que par la liberté; et leur liberté ne peut que se manifester par la contingence du monde, qui résulte de leur concours. Il doit envelopper la systématisation sans la parfaire. La contingence du résultat exprime l'arbitraire des volontés. Rationnelles toujours jusqu'à un certain point,

mais jusque-là seulement, les consciences limitées sont et seront toujours exposées aux accidents, qui proviennent de leur impuissance à prévoir tous les effets d'un acte, aux arrêts, qui manifestent leur débilité affective, aux conflits, qui résultent du désordre des volontés. C'est toujours le triple effet de la richesse d'exiger de l'individu plus de prévoyance, d'alourdir sa responsabilité, de lui faciliter le caprice. Que la morale soit pour tous, cela suit de ce que la moralité supporte tout ; mais enfin la nécessité canalise le pauvre et diminue sa responsabilité. Plus la conscience s'élève, plus son progrès ultérieur dépend d'elle. Le développement de l'esprit en serait la trahison, si la liberté ne se développait avec lui. A mesure que la métaphysique multiplie les possibilités, la science, les pouvoirs, la culture affective, les puissances de la conscience, le nombre des possibles qui s'ouvrent devant elle croît, comme leur produit mathématique. Doit-elle sacrifier les uns aux autres ? Ce serait attendre du résultat mécanique d'une oscillation, qui vérifierait le déterminisme, une décision, que le moi, s'il est moral, doit construire. Au-dessus des idées, insuffisantes à cause de leur abstraction, au-dessus des choses, insuffisantes par leur localité, au-dessus des sentiments, insuffisants par leur indétermination, une nouvelle invention doit intervenir pour leur proposer une fin, dont les idées et les choses seront les moyens, vers laquelle le sentiment poussera, avant de lui fournir sa cohésion. Il faut à la conscience particulière des intentions concrètes. En tant qu'elles resteront intellectuelles, c'est à la morale à les inventer ; en tant qu'elles s'achèveront dans l'imagination de la finalité individualisée, c'est à l'art à les parfaire. Il nous reste donc à mettre à leur place dans l'esprit les deux fonctions téléologiques.

43. LA MORALE. — On connaît la page de J. Lachelier, où il demande si la religion, qui nous oriente vers l'au-delà, est destinée à nous introduire dans une vie postérieure à la mort, ou seulement à promouvoir notre effort au cours de la

vie actuelle. Pour qui pense que n'importe quelle vie ne peut être que la participation à un même monde, les deux termes de cette alternative ne s'excluent pas absolument ; mais, comme toute alternative, celle-ci manifeste une inquiétude qui, si l'on ne veut la vider par un dilemme de ce qu'il y a de propulsif et de novateur en elle, est faite pour suggérer l'invention. L'alternative entre la vie, que conditionne notre organisme humain, et la vie d'après sa destruction totale ou partielle oppose, à propos de la religion, les deux termes d'une contradiction, qui se retrouve dans tout effort et dont la moralité consiste à accumuler les solutions successives. Tout dynamisme exige, sous peine de se volatiliser, la réalisation, il a sa fin, il n'est créateur que par là ; et, en même temps, toute réalisation est disproportionnée à son infinité d'élan, elle ne peut que lui paraître insuffisante, elle semble le trahir et le dégrader. Cette contradiction éclate le mieux à propos de celle des fonctions de l'esprit, qui a précisément pour fin d'alimenter le dynamisme moral, en lui conciliant l'énergie affective. La religion doit empêcher que le désir ne se satisfasse dans le présent, élever la confiance au delà de tout arrêt. Cependant elle se sublimerait dans un rêve, si des actes ne devaient redonder de l'ardeur religieuse. La tendance ne doit pas rester tendance, il faut qu'elle devienne action. La religion ne ferait-elle que grossir des dispositions, elle ferait moins que la métaphysique et la science. La religion séparée serait la religion supprimée. — Ce sera la morale qui fournira les fins, requises par la volonté de faire le bien.

A qui se contentera de saisir la conscience du dehors par une observation, dont le behaviourism n'a fait que dégager le postulat, il sera tentant de relier les conditions matérielles, qui, dès le début de l'acte, s'imposent à l'agent, et les effets matériels qui en résultent ; puis, en ne retenant que ce qu'il y a d'identique dans cet avant et cet après, d'épiphénoméniser par abstraction l'acte moral, de lui dénier son efficacité créatrice. Contre une abstraction, il n'y a qu'à la déborder ; déborder toute abstraction, c'est revenir vers le

moi, et la volonté. La morale n'est pas une fonction de découverte, par laquelle l'esprit anticipe sur un événement prédéterminé; elle est une fonction de création, par laquelle elle en achève la détermination. Voir un objet; c'est le finir. Au cours de notre vie psychologique, nous distinguons exactement l'acte, par lequel nous cherchons à prévoir l'heure où arrivera le train qui nous emporte, et celui par lequel nous décidons ce que nous ferons au sortir de la gare; mais la première prévision n'est que le début de la seconde décision.

Cela n'entraîne pas la conséquence que cette détermination des fins se fasse par une déduction complète à partir de l'idée de devoir. En avouant l'insuffisance de la métaphysique, puis celle de la science, nous avons reconnu les hiatus qui nous interdiront toujours la continuité parfaite d'un effort créateur, par lequel nous passerions de la raison universelle à la singularité de l'acte moral. Cela ne veut pas dire assurément que la possession des résultats, obtenus par l'analyse métaphysique et scientifique, ne soit indispensable à notre action. En nous donnant l'idée claire du devoir, ce qui renforce son influence sur nous, en formulant et maintenant devant l'esprit les devoirs généraux, la première permet à la vie morale de se changer, de spontanée, en réflexive. En mettant à la disposition du vouloir des moyens intellectuels et empiriques, la seconde assure à la moralité l'accessibilité à de nouvelles fins. Du fait de cette construction, où la volonté est partout, se prépare une action, qui nous devient d'autant plus désirable que la culture affective, dans laquelle le vouloir poursuit son œuvre, a renforcé et discipliné nos sentiments.

Sans les mobiles résultant des directions métaphysiques et des conditions physiques et organiques, quand la volonté religieuse les a reliées et orientées vers le bien, la morale ne pourrait même apparaître. Il faudra distinguer entre la conception de l'intention et sa réalisation : toute l'expérience morale nous fait éprouver leur distance. Mais, de même que le passage de la première à la seconde n'est que la déter-

mination d'une conception plus abstraite dans une conception plus concrète, la première conception est déjà une réalisation, elle enveloppe de la moralité, elle serait incompréhensible sans un mobile général, mais assez puissant. C'est ce qui fait la vanité d'un enseignement moral, qui n'a pas été préparé par une culture métaphysique et religieuse. Comme il faut canaliser et régler les torrents, avant d'adapter à nos fins la puissance qu'ils recèlent, il faut nourrir et organiser les sentiments, avant de les lancer sur un projet. Des intentions débiles ne feront jamais que des actions velléitaires. Le sentiment moral s'y sublimera au lieu de créer ; et la morale ne sera que le moyen de mettre sa conscience en règle avec les principes, au moment où on les trahira.

Non seulement la détermination de l'intention présuppose une analyse, qui lui prépare une direction, et une culture affective, qui lui confère une tension, mais elle suppose une situation de fait, concrètement définie par l'histoire qui l'a engendrée. Le passé, c'est le présent en tant qu'il résulte de volitions antérieures. Le vouloir actuel continue le vouloir ancien ; cette continuité est le moi lui-même. Comme Rauh l'a répété : « Il faut prendre la suite ». Formule équivoque certes, et qui doit l'être, si l'action morale suppose la liberté. Il ne suffit pas en effet qu'une action vienne après une autre pour être meilleure qu'elle. Érostrate a pris la suite des constructeurs du temple d'Éphèse. Le déterminisme historique se condamne à la triste nécessité de ratifier toutes les erreurs et tous les crimes. Idéaliser la raison, c'est faire, d'une nécessité d'évolution, une invitation toujours récusable d'action. L'extériorité temporelle et spatiale attend de la volonté, que celle-ci lui fasse un contenu au moyen de l'intériorité. Mais précisément parce que l'intériorité doit souder ce qu'elle unit, un acte ne sera moral qu'à la condition de conserver et d'intégrer tout ce que la volonté antérieure a produit de positif. C'est la raison qui fonde la tradition ; mais il n'y a rien de bon dans la tradition que par la raison. La conservation pure, c'est l'inertie,

bientôt la décadence : la révolution pure, le caprice, d'autant plus destructif qu'il soulève plus de réalité dans ses retours.

A quel point du présent la pensée morale va-t-elle situer sa recherche ? Puisque la contradiction est la source de toute invention, le *conflit de devoirs* doit être à l'origine de l'invention des fins. De même en effet que la morale n'est aimable qu'à ceux chez qui le sentiment de rationalité s'est condensé dans des besoins moraux, elle n'est intelligible qu'à ceux qui ont souffert de conflits de devoirs. Il faut que la réflexion ait reconnu, de deux sentiments, que l'acte, auquel chacun d'eux conduit, est bon, mais qu'il est contradictoire de l'autre, pour que le besoin d'inventer l'idée d'un acte synthétique, par la médiation d'une règle, naisse dans l'esprit. Tantôt cette règle nous sera donnée par une morale ; tantôt au contraire, à l'imitation de ce qui a dû arriver au moraliste dans le cas précédent, il faut que nous induisions cette règle d'expériences antérieures ou que nous la construisions par déduction, à partir d'un principe ou d'une loi.

Pour ne pas fausser le conflit de devoirs, il convient de ne pas le confondre avec l'expression abstraite, que le moraliste pourra en donner, en l'isolant des circonstances, qui se contaminent avec les règles, pour leur conférer la réalité actuelle. De la contradiction en général, il nous a fallu souligner que la contradiction éprouvée se dégrade dans la contradiction absolue, de manière à exclure à la fois la réalité du problème et la possibilité de la solution. De même, quand le moraliste, cédant à l'abstraction, substitue à un conflit psychologique, un schéma de cette opposition où les deux termes sont tirés jusqu'à leur limite, il fait leur incompatibilité absolue. Aucune solution n'en sera possible, puisqu'il n'y a pas d'identité des contradictoires. Il ne restera plus qu'à réaliser l'un des partis en présence, en sacrifiant toutes les tendances, si nobles soient-elles, qui nous sollicitent vers l'autre.

Il n'y a pas d'exemple, qui le vérifie plus nettement que

le conflit entre le devoir de véracité et le devoir d'humanité, qui a opposé Kant et Benjamin Constant. On sait que, selon Kant, à supposer que nous ne puissions que répondre par oui ou par non à l'ennemi d'un de nos amis, armé, le poursuivant pour le tuer, et nous demandant si celui-ci est dans une maison où il vient justement d'entrer, nous devrions répondre oui. Benjamin Constant objecta à cette solution de rendre impossible la société, parce qu'elle livre l'homme véracé au menteur et au criminel. Les raisons, qu'a exposées Kant en faveur de son opinion, postulent le formalisme et révèlent ses inconvénients. La principale est que, si notre ami avait trouvé le moyen de sortir de la maison et que son agresseur, détourné d'y entrer par notre mensonge, l'eût rencontré et tué, nous nous serions en mentant fait le complice de ce meurtre. N'est-ce pas, par confusion du droit et de la morale, sacrifier la considération de la valeur réelle de l'acte à celle de sa conformité avec la règle, négliger la recherche du bien, conçu comme un caractère supplémentaire, que la sagesse mystérieuse, que nous postulons au fond des choses, y ajouterait suivant ses plans, pour poursuivre cette fin unique, de nous décharger de toute responsabilité, au cas où notre acte aurait une issue mauvaise ?

Que Kant aboutisse dans ce conflit à sacrifier le devoir d'humanité au devoir de véracité, cela provient de la partialité pour l'éthique, qui consiste à réduire la moralité à la morale. Le moralisme exclusif fait de l'individu l'esclave de la règle, comme le scientisme, celui de la nécessité. S'il est destitué de son initiative, comment pourrait-il inventer la solution d'une contradiction entre deux règles ? Elles se contredisent toujours quelque part ; et il n'y a de réflexion morale qu'où elles se contredisent. Quand il faudra agir, on trahira l'un des contradictoires pour l'autre. Kant se méfie des passions concrètes, qui peuvent fausser la moralité et subordonner l'impératif catégorique à un impératif affectif. Ne faut-il pas se garder aussi des passions abstraites, qui font faire le mal par principe ? La moralité n'est pas une option donnée, une fois pour toutes, à un code ;

c'est une préférence de tout instant, indéfiniment renouvelée, dans son contenu et dans sa position, partout efficiente. Elle manifeste une conscience toujours en éveil.

Cette critique implique-t-elle que nous devons sacrifier le devoir de véracité à celui d'humanité ? Ce ne serait que changer de partialité. La véracité, qui consiste à respecter la vérité établie, et plus profondément qu'elle, l'amour de la vérité, qui consiste à rechercher une participation croissante à la vérité, ne font qu'appliquer le premier des trois devoirs, qui ont été déduits de l'impératif premier. Kant a raison de dire la règle sans exception. — En suit-il que cette règle soit en contradiction absolue avec n'importe quel autre devoir ? Non, si l'on ne substitue pas, comme Kant, l'expression abstraite d'une situation, à la situation concrète, avec tous ses détails. A une question, comme celle que pose Kant, il faut se refuser à répondre ; car la réponse ne peut être qu'immorale. En fait, il faudrait dans un embarras comparable à celui qui le préoccupe, chercher quelle réponse satisferait à l'obligation d'être exactement vraie, non seulement en empêchant la vérité d'être homicide, mais en la rendant bienfaisante par ses effets psychologiques. La vérité, dès son essence, est le principe de l'être ; les vérités, qui déploient son essence, doivent lui être fidèles ; c'est donc la vérité elle-même, qui requiert de nous que nous ne fassions pas d'elle une application destructrice. On la trahit également, quand, par un pragmatisme indifférent aux conditions qui font la valeur de l'action, on cède à la pression de l'opportunité aux dépens de l'objectivité, ou quand, par un objectivisme passionnel, on dessert la fécondité de l'esprit par l'idolâtrie d'un principe.

Le menteur est justement l'homme qui se refuse, dans une situation embarrassante, à chercher comment il doit être véridique. Il n'y a qu'une manière de l'être, si la raison l'ordonne ; et toutes les autres manières seront immorales en tant qu'elles se substitueront à celle-là. Mais, comme tout acte moral est singulier par l'ensemble des conditions qui le requièrent, cette manière unique d'être vraie est toujours

à trouver. Au cas où cette singularité serait absolue, il n'y aurait pas de morale ; mais la singularité absolue des événements nous livrerait à la stérilité de l'un ou de plusieurs discontinu, selon qu'ils se contamineraient les uns aux autres dans un tout indivisible, ou qu'ils constitueraient autant de mondes incomparables. Intériorité absolue ou extériorité pure. Il doit y avoir entre eux de l'identité. En tant que celle-ci se présentera comme le moyen de l'action, la morale proposera des règles, qui faciliteront l'invention sans en dispenser. Ce n'est pas une fois, c'est cent fois qu'un médecin devra répondre à un malade qui l'interrogera sur sa santé. Il aura fait œuvre de moraliste, en tant qu'il aura dégagé des règles qui, dans l'improvisation de l'action, lui inspireront la réponse qui devra être faite. C'est tout un de dire qu'elle sera vraie et qu'elle sera bonne.

Ce qui est déjà vrai des impératifs généraux, ne peut être faux des impératifs particuliers. Comme il appartient à la moralité de choisir l'usage des principes, elle a la responsabilité de l'usage des règles techniques ; et la morale doit la servir, en esquisant, loin de l'action, l'intention concrète, où elles se construiront entre elles et avec les principes. Les impératifs hypothétiques des techniques sont indispensables pour fournir à l'action sa matière ; mais à cette action manquerait son unité formelle, sans l'impératif catégorique que la morale spécifie. La morale a pour fonction de corriger la partialité du technicien, qui ne peut penser qu'à un effet de son action ; le moraliste au contraire doit se proposer la plus riche convergence de causes ou la plus ample fécondité d'effets. A cause de la morale, la moralité est deux fois catégorique. Elle l'est, au sens kantien, en ce que le principe, d'où elle procède, ordonne sans conditions ; mais elle l'est aussi, en ce second sens, que l'être, que la moralité crée, est ce qui comprend toutes les conditions. Le formalisme était permis à Kant, puisqu'en se donnant le noumène, il supposait l'être indépendant de notre action. Mais quiconque tient la volonté pour naturante, ne peut croire bonne que la conscience, qui pousse l'inquiétude du

bien jusqu'à sa réalisation objective. Toute action inférieure à ce qu'elle aurait pu être permet les maux qu'elle n'a pas abolis ; elle prive du bien qu'elle n'a pas institué. L'histoire est réelle. Rien ne se compense, rien ne se remplace. Celui qui s'excuse en alléguant une loi ou une règle, pour expliquer sa maladresse, avoue qu'il a laissé la causalité, physique ou psychologique, se substituer à sa volonté.

Devoir et bien. — Il est aisé de reconnaître au principe des conflits, qui provoquent l'invention éthique, l'antinomie, qui meut la conscience en ses diverses fonctions. Elle est ici la contradiction entre *le devoir et le bien*, entre la règle et la fin, entre l'induction qui dégage, des succès antérieurs de la moralité, les impératifs qui les ont assurés et l'expérimentation morale, qui propose à l'action des fins nouvelles. On peut appliquer une règle et échouer, on peut faire du bien en trahissant le devoir. La moralité serait une maîtresse d'illusion, si l'acte moral n'était pas meilleur que tout autre ; mais, comme il faut bien aussi que l'immoralité comporte quelque réalité, l'acte le moins moral doit atteindre quelque bien, serait-ce le plaisir le plus fugitif et le plus dangereux. Au début de toute initiative, même la moins présomptueuse, nous nous trouvons d'une part des obligations, que nous ignorons comment satisfaire, nous concevons de l'autre des biens, dont nous ne savons s'il convient que nous nous les donnions. Il y a des règles, auxquelles il serait criminel d'obéir dans telles circonstances ; il y a des biens, dont la recherche et la possession seraient maintenant funestes. Les règles sont faites pour redresser l'action vers quelque bien supérieur. Mais, comme ce bien doit être encore inconnu, pour que l'acte moral soit plus qu'une habitude, une application de la règle, qui n'y ajouterait pas ou guère, la connaissance de la règle, qui y est toujours indispensable, n'y est jamais suffisante. Pour agir moralement, ce n'est donc jamais assez de se cantonner dans l'application d'une règle, sans étudier les effets de son application éventuelle et en pressentir la portée ; ni non plus de se proposer une fin, sans chercher quels effets y ajoutera l'action qui doit

la réaliser. Au premier impératif, manque l'action inspirée par le proverbe : « Fais ce que dois, advienne que pourra » ; au second, celui qui édicte : « Qui veut la fin, veut les moyens. » Nous nous déplaçons dans l'être, que n'épuisent, ni ce que nous en pensons dans nos lois, ni ce que nous en saisissons dans nos expériences. Que nous n'ayons pas autre chose qu'elles pour nous guider, cela ne fait pas que l'intuition morale ne le soit par ce qu'elle y ajoute, comme on achève une ébauche d'après les indications qu'elle suggère. L'objectivisme réduit le devoir au bien, le moralisme, le bien au devoir. Ils se proposent d'abord à part l'un de l'autre et en contradiction l'un avec l'autre. L'invention éthique consiste à les déterminer l'un par l'autre, en cherchant quel bien le devoir doit engendrer, quel devoir peut conduire au bien.

Les degrés de la fonction morale. — Les solutions, que l'action donne à cette antinomie, peuvent se classer. Les diverses espèces d'éthique, dans l'extension desquelles elles rentreront, rempliront ce rôle de fournir autant de degrés à la recherche qui, en collaboration avec l'analyse et l'expérimentation scientifiques, avec l'examen de conscience et l'édification religieuse, élèvera le moi, du principe métaphysique de la moralité, à la moralité même. Non certes par une déduction continue, puisque ce serait réduire l'invention à la démonstration, la vie de la conscience concrète à la métaphysique. L'acte, par lequel le métaphysicien éventuellement les reliera, sera postérieur à l'induction morale, qui aura dégagé ces divers plans de règles, comme l'induction du savant découvre souvent les lois avant qu'il les systématise.

1^o Au plus bas étage de la morale, se rangent les règles, que leur généralité permet d'appliquer dans les domaines les plus divers. Elles sont déjà au-dessus du devoir, et de ses aspects universels que la métaphysique découvre ; mais elles ont avec eux ce caractère commun de ne pas être confinées dans un domaine réservé. On peut appeler *dogmatologie* cette section de la morale qui les formule. La dog-

matologie est assez proche de la métaphysique, pour que l'antinomie de règles opposées y provoque, comme en métaphysique, la réflexion morale. — A titre de vérification, on peut citer cette règle qu'*il faut diviser les conditions de son bonheur*. Ses applications sont indéfiniment variées. Il n'est pas prudent, pour des parents, de n'avoir qu'un enfant sur lequel concentrer leur affection, pour un industriel, de ne dépendre que d'un seul client, pour un rentier, d'attendre ses revenus d'un seul placement, et ainsi de suite. Ce principe, qui commande la division de nos moyens d'action, peut se déduire de ce caractère de l'abstraction, que tout ce qu'elle sépare, commence à s'anéantir par cette abstraction même. Mais il est le plus généralement dégagé par une induction morale qui, de certains échecs, fait sortir leur condition. C'est la même induction qui a poussé Carnegie à formuler familièrement la règle opposée : « Mettez tous les œufs dans le même panier, mais surveillez le panier. » L'action morale consistera à inventer les cent manières, dont ces deux règles pourront se composer dans une conduite souple et heureuse ; cette construction lui fera retrouver certaines maximes éthiques moins générales.

Deuxième vérification. Voici la règle d'Occam : *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Excellente règle, puisqu'elle empêche la dispersion empiriste de la pensée, qui consisterait à empêcher la systématisation des phénomènes en créant une idée spéciale pour chacun d'eux ; détestable règle, puisqu'elle aboutit à éliminer la nouveauté, sans laquelle aucune invention n'est possible. Galilée a manqué la découverte de l'électricité, en réduisant les effets de l'ambre frotté à n'être que des effets thermiques ; les premiers observateurs du mouvement brownien, tout ce qui, avec et depuis les travaux de Gouy, est sorti de son étude, en le réduisant à ces courants d'ensemble, qui agitent des poussières. Ici encore se vérifie la règle que la pensée créatrice construit des directions opposées : il faut *chercher à respecter l'originalité de l'événement en cherchant à le réduire à la généralité d'une loi*. Formuler cette règle, qui

n'énonce pas moins le devoir de l'artiste que celui du savant et du métaphysicien, puisqu'il n'y a rien de plus profond et par suite de plus général en nous que notre double besoin de simplicité et de richesse, c'est contribuer à la dogmatologie.

2^o La dogmatologie morale diffuse la métaphysique de la conscience dans l'expérience de tous ; la *déontologie* formule des règles plus spéciales, qui résument la morale d'une condition, par exemple d'une profession, d'une confession, d'un peuple. En cette acception de déontologie, les morales issues de l'histoire de la morale sont des déontologies. — L'utilitarisme quantitatif de Bentham est impossible à appliquer, si l'on veut y voir une théorie complète de l'action. L'hétérogénéité des impressions individuelles, qui en fait les objets de l'art, les enlève déjà à l'abstraction morale ; ce n'est pas pour permettre leur quantification scientifique. Mais il est justifié jusqu'à un certain point, soit dans les calculs d'un banquier décidant des arbitrages, soit dans la réflexion d'un pénaliste fixant le taux des amendes. En prenant après lui l'argent, le prix, comme un « thermomètre moral, » on permet l'évaluation, non certes de nos peines et de nos joies, mais de certaines de leurs conditions objectives. De même la déontologie de « l'Éthique » définit une hygiène intellectuelle, dont les enseignements seront toujours précieux à qui se proposera la découverte de la vérité ; et l'on peut concevoir que des déontologies plus précises adaptent ces règles aux conditions plus spéciales de certaines activités intellectuelles. Il y a un Code de la route, il peut y avoir un manuel de la recherche scientifique, inspiré par la réflexion sur les recherches passées.

De ces déontologies, les plus utiles seraient des *déontologies éthologiques*. Comme il y a des manuels professionnels qui, à une époque donnée et jusqu'à correction, formulent les obligations définies de cette profession, on peut prévoir qu'avec les progrès de l'éthologie, d'autres bréviaires rassembleront les règles, qui conviendront plus exactement à un caractère donné. Il n'est certainement pas vain de

rappeler aux actifs non-émotifs à fonction primaire, qu'ils risquent de pécher par excès de sens pratique et qu'un souci exclusif d'opportunité est aussi dangereux pour la moralité que la méconnaissance du concret ; aux émotifs inactifs à fonction secondaire, que l'exagération du scrupule tourne à la rumination mentale. La maladie commence où la volonté faiblit. En corrigeant un mal dès ses débuts, ce qui est une règle dogmatologique, on empêche un travers de dégénérer en maladie. Au lieu de s'en remettre à la science de remédier aux effets d'un mal, mieux vaut que la morale en prévienne l'épanouissement. On a écrit « le régime du vieillard » ou « de l'arthritique ». On peut écrire celui du « nerveux » ou du « sentimental ».

3^o La déontologie se contente de règles encore insuffisamment déterminées. On peut trouver, dans la littérature morale de toute société, les rudiments d'une *critériologie* qui, pour ne quantifier que les aspects de la santé, indique comment pourraient être précisées les fins de la moralité. De même que le code de la force du commandant Hébert indique quel poids un homme moyen doit être capable de jeter ou en combien de temps il doit parcourir cent mètres à la nage, un code de la santé publique devrait définir entre quelles limites doit s'enfermer, dans certaines conditions données, permanentes ou variables, la natalité d'une nation bien portante ou le taux annuel des brevets industriels. — Il n'en résulte pas que cette détermination puisse suffire. La santé est à la moralité ce que l'application est à l'invention. Comme toute invention est, par rapport aux moyens qu'elle emploie, une application, la moralité présuppose la santé, qui est la réfection quotidienne du corps par le repos, l'alimentation et l'exercice. Mais l'invention, comme la volonté dont elle procède, n'est, dans toute application, que par ce qu'elle y ajoute. Il n'est donc pas légitime d'accepter cette réduction de la moralité, qui consisterait à n'estimer les hommes que s'ils ressemblent à des veaux bien nourris. A lire certains hygiénistes ou certains psychiatres, obéissant consciemment ou non à des postulats matérialistes, toute

pensée ou toute action, dépassant ce que les besoins organiques requièrent, confinerait à la maladie. L'héroïsme ou la pensée théorique deviendraient des perversions. Cet objectivisme oublie que le fonctionnement périodique des organismes ne doit pas suffire, puisqu'ils aboutissent tous à la mort, et que le seul espoir de la conscience peut être dans l'effort d'invention, par lequel elle doit, non seulement refaire, mais dépasser le corps et tout ce qu'elle a réalisé. A cet effort, la critériologie pourra servir, non plus en précisant les modes du normal, mais en assignant les fins de l'activité morale, en tant que ces fins ont des conditions quantitatives. Ce n'est pas assez, mais c'est déjà quelque chose de marquer que la mortalité infantile devrait être réduite à tel taux.

4^o Que la morale ne puisse aller jusqu'à préordonner complètement la fin d'une recherche, cela résulte immédiatement de ce qu'une invention ne peut être jamais exhaustivement prévisible, puisque la prévision complète équivaudrait à l'invention même ; mais cela n'empêche pas que la morale, sans se perdre dans la moralité, ni seulement se confondre avec l'art, ne puisse avancer vers eux, d'un pas encore, au delà de la critériologie. On peut appeler *téléologie*, cette indication, où la morale s'achève, et qui consiste à nommer un acte concret à exécuter. Au delà du principe, de la règle, du critère, le mot. Certes il doit toujours y avoir quelque pensée dans le nom, puisqu'il ne peut apparaître dans un esprit qu'en connexion avec certaines démarches de cet esprit. La vérité même du nominalisme ne peut être nominaliste. Mais la pensée du nom est une pensée extrêmement réduite, inchoative, qui indique le vide d'une pensée plus précise, le lieu où elle doit se situer, le point où la pensée précise qu'elle ne peut plus penser. Notamment dans le nom propre, qui indique le mieux cette vacuité de la pensée, nous substituons un mot à ce que nous savons exister d'inexprimable dans toute personnalité. Nommer Napoléon I^{er}, c'est avouer que nous laissons échapper sa nature, quand nous le jugeons Corse, empereur, conquérant,

administrateur, parce que ces caractères ont appartenu à d'autres qu'à lui, que leur synthèse même, tant qu'elle n'est pas achevée, pourrait convenir à un deuxième individu de son espèce. L'identité formelle n'épuise jamais l'identité matérielle.

C'est pourquoi le mot permet à la morale d'aller, comme le devoir l'ordonne, au-delà des biens déjà connus, ou quantitativement homogènes aux biens connus, vers un bien encore inconnu, que la moralité doit instituer. Il indique, non un inconnaissable, mais ce qui est à connaître, ce qu'il dépend de nous de connaître mieux, ce dont nous pourrions toujours espérer une connaissance plus poussée. Le sculpteur devra attendre d'avoir achevé l'œuvre qu'il commence pour savoir quelle œuvre il commence ; mais il la commence en la nommant. Rien de plus important psychologiquement. Il est quotidien que des œuvres extrêmement importantes n'aient pas été faites par un homme, qui aurait pu les faire, pour cette unique raison qu'il ne s'est pas un jour nommé la fin à atteindre. Il suffit de dire à un enfant : « Prends ce livre », et il le prend ; il eût pu vivre des années à côté de ce livre sans le prendre, si le mot n'était intervenu. La plupart des hommes sont extraordinairement timides envers la vie ; pourtant s'il n'y a pas d'obstacle qui du dehors pèse sur la conscience, il n'y a rien, de tout ce qui est rationnellement possible, science, richesse, beauté, qui ne soit accessible à chacun, il faudra seulement que ç'ait été d'abord nommé. Vouloir, c'est d'abord pour nous nommer une fin, puis avec ce nom, créer la fascination de l'esprit qui l'oriente, comme la cible, le tireur. Celui qui se dira, à propos et assez tôt, « Je supprimerai le cancer », supprimera le cancer.

C'est dans la téléologie que se concentre cette finalité suprême de la morale. Le *delenda Carthago* a détruit Carthage. Bien loin que l'instinct y suffise, ces fins sont d'abord au-delà de ce que nous osons concevoir. Elles finiront par orienter vers elles toute la personnalité, mais il a fallu qu'elles aient été conçues. Dans cette conception se concentre la plus grande responsabilité du moraliste, car, sui-

vant que la fin, qu'il se sera assignée ou aura assignée à d'autres, lui coûtera plus ou moins, ou produira, dans le milieu où elle s'instituera, ces effets ou d'autres, il aura été sage ou fou. Le moraliste ne doit conseiller, ni ce qui se réalisera tout seul par le jeu objectif des forces physiques ou sociales à partir d'une situation donnée, ni ce qu'aucun effort ou aucune ingéniosité ne pourra réaliser. L'inventeur vise ce qui, son zèle aidant, sera bientôt mûr et mûr pour lui. Faut-il encore qu'il l'ait visé. Nommer, c'est viser.

Le jugement d'existence. — Ce caractère téléologique du nom se vérifie de tout jugement d'existence. Il n'y a pas de jugement de liaison, qui n'en enveloppe un, puisqu'il n'y a de jugement qu'où le sujet croit à l'objectivité de ce qu'il affirme. Mais, par ce jugement d'existence, sous-entendu ou juxtaposé au jugement de liaison, l'esprit n'enrichit pas la relation à laquelle il attribue l'existence, puisque, s'il l'enrichissait, elle deviendrait *ipso facto* une autre relation. Aussi, quand je juge que Paris est, cette existence, qui n'ajoute rien au système de rapports qui constitue Paris, ne peut être qu'un mot. Ce mot serait inutile, si ce que j'apprends de Paris, ici mon concept de Paris, épuisait Paris. De tout ce que la pensée concrète possède actuellement, il suffit qu'elle le possède ; et aucune intuition n'a, en tant que telle, besoin d'être complétée par un jugement d'existence. Un homme heureux ne demande pas s'il est heureux. Quand donc nous affirmons de quoi que ce soit que cela est, nous voulons, par cette existence que nous lui attribuons en le soulignant, marquer qu'à l'expérience, dont nous sommes en train de jouir, autre chose peut être ajouté. Par exemple, quand Hamelin écrit de la relation qu'elle est le fait fondamental, il dit trois fois qu'elle est inséparable de l'être complet, qui doit venir remplir son abstraction. De même, tant que le présent m'absorbe dans la jouissance de lui-même, je ne puis m'interroger sur sa fugacité ; mais, au moment où quelque contradiction m'en réveille, le jugement que l'être existe me sauvegarde du désespoir, que la fragilité de toute expérience pourrait

m'inspirer et me tourne vers l'œuvre de l'avenir comme vers un idéal. Affirmer que Notre-Dame de Paris est, c'est affirmer qu'après toutes les vues que j'en ai prises, d'autres pourront m'en être données. C'est pourquoi nous tenons plus à l'idée d'existence qu'à l'existence, car celle-là a pour elle l'infinité de l'idée, qui manque à toutes nos expériences. Un riche, c'est un ascète, qui a un gros compte en banque.

De là résulte l'attachement invincible de la religion et de la morale pour les jugements d'existence, qui ont pour sujets des noms de biens. On a torturé des gens, non pour qu'ils changent leur manière de vivre, mais pour qu'ils affirment que Dieu est. C'était évidemment confondre la moralité et la morale, et mieux vaut admettre que l'athée qui est moral implique l'affirmation de l'existence de Dieu. Mais cela ne fait pas que celui qui conçoit une relation, une idée, et refuse de lui attribuer l'existence, ne supprime ce qu'il vient de poser, car la position d'une relation par l'esprit n'a de valeur qu'à raison du mouvement qu'elle inaugure vers autre chose. Toute idée, pour le moraliste, est un idéal ; et celui qui affirme un idéal, sans croire à sa réalisation, le nie en même temps. Assurément la foi est-elle encore un doute, puisqu'elle ne se confond pas avec la certitude. Mais la morale ne peut rien faire d'autre, et n'a pas à rien faire d'autre que de convertir le doute méfiant en doute confiant. Si donc nous ne voulons pas discréditer l'idéal au moment où nous le formons, où nous le nommons, nous devons, en lui attribuant l'existence, lui conférer une réalité, qui dépasse celle d'être actuellement proposé. Pour un objet fini, l'existence ainsi attribuée sera partielle ; pour Dieu, totale. Je ne déciderai personne à chercher un objet, si je ne veux pas affirmer que cet objet est ; je ne convaincrai personne d'être moral, si je ne veux pas affirmer que Dieu est.

L'intention. — Aux quatre degrés de la morale, correspondent les diverses acceptions de l'idée d'intention. Le dynamisme intentionnel monte de l'intention universelle

d'obéir au devoir à l'intention la plus concrète, qui puisse encore se distinguer de l'acte même, par une invention, qui s'oppose à la déduction par la collaboration du reste de la conscience et l'originalité de chacune de ses démarches. L'universalité de l'intention profonde, dans laquelle Kant voit l'issue de l'acte moral, n'en est que le premier degré. Si les règles générales sont indispensables à la moralité, elles ne peuvent y être suffisantes. La moralité doit être l'effort pour déborder toute formule ; et surtout les formules les plus pauvres qu'on en peut donner. Elle ne peut jamais se posséder par une possession invariable, car les vertus, qu'elle crée, cessent d'en être, si elle s'y arrête. De même l'intention de faire le bien n'est morale, qu'à la condition qu'elle inaugure un mouvement, par lequel elle se spécifiera dans une intention nouvelle, opportune et bienfaisante.

La déontologie y sert. De l'intention morale, elle fait une intention pratique. Mais ce ne doit pas être par une spécification mécanique, dans laquelle une association instinctive ou acquise remplacerait le travail de l'esprit, pour choisir et discerner la règle à appliquer. Pour être fidèle à la convection morale, il faut trouver comment les règles peuvent se coordonner entre elles et s'accorder avec les conditions empiriques de l'action. Des règles mêmes qui doivent spécifier le devoir, toutes n'ont pas encore été formulées, et l'invention éthique, qui dégage des règles, se mêlera à l'invention scientifique, qui fournit des moyens, afin de composer l'intention morale, qui pourra recevoir de la critériologie la précision quantitative.

Elle deviendra proprement téléologique, quand elle réussira à nommer la fin à inventer. Mais, dès ce moment, l'intelligence le cédera à l'imagination ; car toute intention resterait verbale, un vœu, une velléité, si elle ne se portait jusqu'à une image, où la fin abstraitement pensée doit être contenue, mais masquée, comme les lois de la mécanique dans l'art d'une danseuse. Il faut en effet, sous peine de dégrader la moralité au moment où elle prétend s'élever, que

l'intention ne substitue pas une fin d'habitude à la fin encore inconnue, qu'elle doit susciter. Le danger de l'intentionnalisme, c'est qu'il risque de ne viser que la conformité d'une action avec une règle, comme si une variété d'actes très inégaux en valeur ne pouvaient coïncider entre eux par ce trait de vérifier telle règle. Un héros est plus qu'un bon fonctionnaire, l'amour, plus que l'application d'un règlement ; et si l'équité du juge ne doit jamais violer le droit, il y faut un art d'appliquer la loi, qui ne soit pas n'importe quelle application. Une fin morale sera toujours au-dessus de toute finalité abstraitement concevable : c'est pourquoi l'intention doit s'achever dans l'imagination plastique et affective de l'artiste.

Insuffisance morale de la morale. — Il suffit d'épanouir ce qui vient d'être indiqué, pour que l'irréductibilité de la moralité à la morale soit évidente. Que la morale puisse être une raison de n'être pas moral, cela provient immédiatement de ce que la conscience, qui s'absorberait dans la recherche des moyens d'être bienfaisante, s'abstiendrait de l'être. Il n'y a pas de moyen plus sûr de manquer la moralité que de la mettre au conditionnel. Toutes les fois que l'État ou un groupe social crée une administration pour régler des hommes, qui produiraient plus ou seulement autant sans elle, il y a, sous l'apparence de l'organisation, gaspillage et immoralité. L'économie est la première forme de la fécondité. De même que la morale remplace la moralité dans l'hypocrisie, elle la caricature dans le cant, la restreint et la durcit dans le puritanisme. Cela ne veut pas dire qu'on ait le droit de se refuser à la discipline des règles, au nom d'un romantisme de l'invention, qui trahirait l'individualisme, au moment où il prétendrait s'en autoriser. La moralité doit faire mieux que l'application morale, non moins. Elle y réussira, si d'abord la familiarité avec la réflexion morale crée une intuition du bien, comparable au diagnostic du bon médecin, si encore le concours des autres fonctions de l'esprit y infuse un amour inlassable de la vie.

44. L'ART. — Nous venons de voir que l'abstraction des fins, proposées par la morale, appelait une fonction plus haute. S'il n'y a de finalité concrète que sensible et aimable, elle doit être l'œuvre de l'imagination créatrice, et cette œuvre doit servir, à celui qui la contemple, comme de moyen, pour sympathiser avec le mouvement intérieur qui a rendu désirable et engendré la beauté. Dans l'art, l'idée se fait forme empirique ; la tendance, âme quasi-personnelle, originalité vivante. — En présence du monde de la perception, nous pouvons le résoudre en objets, ces objets en éléments. C'est ainsi que le sens commun tourne à la science. Les mouvements quantitatifs, que l'imagination abstraite du savant supposera aux principes des objets de la perception, annoncent déjà l'art, puisqu'ils consistent à communier avec l'esprit sous la matière. Mais, de même que c'est une chose d'entendre un instrument d'un orchestre et d'en reconnaître les lois, une autre chose d'entendre une symphonie et de s'en servir pour sympathiser avec l'âme de son auteur, l'esprit peut chercher, derrière une perception *considérée dans son ensemble*, l'action synthétique qui l'a produite. A ce point, où les perceptions se composent dans une expérience totale et individuelle, elles deviennent l'objet de la connaissance artistique. Auprès de ses œuvres, toute idée abstraite est comme un modèle anatomique auprès d'une sculpture ; par rapport à l'action personnelle qu'elles expriment, les schémas de la psychologie sont comiques de raideur.

Toutes les autres fonctions de l'esprit conspirent dans la création artistique, comme l'art lui-même conspire avec elles dans toutes les autres formes de la moralité. De la métaphysique, il reçoit les directions profondes, qui font l'universalité des œuvres les plus classiques ; de la science, à la fois la technique de la création et les moyens de son efficacité psychologique. La religion fournit les sentiments, dont l'artiste éprouve et peint les conflits ou l'harmonie ; dionysiaque, quand il sympathise avec les forces qu'éveillent en nous les drames de notre vie, apollinien, quand les

combats, qui s'achèvent dans le corps ou l'âme, ne jettent plus qu'un souvenir sur une beauté, qui commence à s'épanouir. En exclura-t-on la morale ? Mais le devoir ne s'y retrouve-t-il pas sous sa forme la plus pathétique, puisqu'il n'y a pas d'art extérieur, où la laideur n'est convertie en beauté, d'art intérieur, où la lutte de la volonté aux prises avec le désordre n'anime la conscience.

C'est en effet la conscience morale elle-même, que l'art exprime. L'antinomie métaphysique, source du mouvement de toute pensée, se présente aux âmes les moins analytiques dans les conflits concrets, où la conscience se divise contre elle-même par les devoirs auxquels elle adhère. Supprimer ce conflit, plus de finalité à naître. La finalité, qui n'a pas été désirée et que nous ne devons pas achever, ne peut être reconnue par nous ; et, si rien n'est que par l'aveu que nous lui consentons, elle n'est pas. L'art n'a pas à refaire la nature ; il doit la compléter, en résoudre les imperfections, y ajouter. C'est ce que l'académisme méconnaît ; et si la nouveauté, avec la surprise qu'elle provoque en nous, ne suffit pas à définir l'art, elle y est au moins indispensable. Les plus grands artistes sont ceux qui, par le renouvellement de leur technique comme par l'originalité des sentiments et des œuvres, ont su exprimer ce qu'il y a d'inimitable en eux, cette structure unique et secrète, qui ne nous est pas moins inaccessible en nous-même que la nature personnelle de Dieu.

C'est ce qui fait la profondeur du réalisme. Le laid doit provoquer l'artiste, comme le faux, le savant. La souffrance perceptive, qui est éveillée en nous par une désharmonie empirique, doit être affrontée par lui, comme la contradiction intellectuelle, par le théoricien, le désarroi affectif, par l'âme religieuse. L'accomplissement de la beauté serait le règne des fins. Nous n'y pourrions respirer. Rien ne sera serein tout à l'heure que par le tumulte d'à présent, et si quelques remous ne s'y prolongeaient, la sérénité serait le vide. Il faut que la beauté soit toujours tremblante, comme entre deux menaces, celle du péril qui l'a engendrée, celle de la désaffection qui va la suivre. Mais il n'y a pas à

craindre que l'art la déserte à jamais. Quand l'académisme a lassé les artistes de l'idéalisme, c'est le réalisme qui les y renverra. Toute action de grâces est interrompue par la souffrance ; mais la prière en sort. Où la souffrance est sans le courage, elle déshonore ; où la laideur ne se complète pas par la beauté, elle repousse. Si Phèdre n'était que lâche, si les nains de Velasquez n'étaient que difformes, ni le dramaturge, ni le peintre n'eussent été des maîtres ; mais, dans le double drame de l'amour qui avilit et de la noblesse d'âme ridiculisée par le corps, Racine et Velasquez ont senti et montré la beauté de la conscience, supérieure à ce qui la déchire parce qu'elle veut son tourment. Ici comme partout, l'immoralité est de couper entre les deux termes d'un rapport pour en faire des contradictoires, la moralité d'inventer, par un vouloir original de l'esprit, une harmonie, dont l'artiste sait faire que nous sentions la création dans l'œuvre. Toute œuvre d'art est une contradiction résolue, mais où la solution révèle la contradiction, une victoire qui fait encore frémir les cœurs.

Veut-on le vérifier sur l'une des œuvres les plus puissantes de Rodin ? Qu'on considère les « Trois Ombres » qu'il voulait dresser au-dessus de sa « porte de l'enfer ». Tumulte de problèmes. Il est aisé de représenter un cadavre ou un vivant. Mais le mourir, cet instant indiscernable où se fait le passage, doit être exprimé, sans être fixé, dans le bronze ou le marbre, qui sont les matières les plus inertes qu'un artiste puisse se proposer. Ne voudrait-il qu'y représenter des ombres, il serait paradoxal à l'extrême de demander au plus matériel de devenir le moins matériel ; mais ce qu'il veut exprimer, c'est l'anéantissement. Il faut que, sans cesser d'être des hommes, nous mourions avec eux-ci. — Comment a-t-il résolu le problème ? Suivant la formule qu'il a lui-même donnée de l'art, dans ses entretiens avec M. Gsell. Une œuvre de peinture ou de sculpture ne vit qu'à la condition d'être cinématographique. Mais, faut-il ajouter, à l'inverse du cinéma qui fond des images successives, l'artiste doit d'abord surprendre par une multiplicité d'expres-

sions incohérentes, et c'est le spectateur qui devra et pourra les concilier. La sculpture, par de légers ou de violents forçements, disloquera l'œuvre, en des attitudes incompatibles, pour que l'esprit, qu'elles surprendront, les compose à son tour dans un mouvement.

Revenons pour le constater vers les « Trois Mourants. » Par un heureux usage du principe de relation, la massivité des trois corps s'anéantira, si le sculpteur peut suggérer l'action d'une puissance infinie, qui les rejette dans le néant par son opposition seule. Trois bras tendus montrent un vide, d'où doit monter une attraction, à laquelle rien ne peut résister. Les têtes mortes sont désarticulées par cette toute-puissance, qui n'est rien au moment où elle est plus forte que tout. Témoignage de leur inertie nouvelle : elles s'entrechoquent, comme feraient des billes de bois. Leur matière n'est plus que matière ; et le sculpteur utilise cette identité de la matière avec le néant, qu'il n'y a plus rien où l'esprit manque. Mais pouvons-nous être émus par ce qui n'est que matière ? Il n'y a de mort que par la conscience d'un vivant. Au moment où le sculpteur rend son œuvre à la matière dont elle est faite, elle risque de n'être plus une œuvre d'art. Si le matérialisme était vrai, nous ne pourrions même pas mourir. Il faut que l'art soit idéaliste, pour que nous imaginions, sous les sensations qu'il donne, une conscience qui les éprouve ; et le plus sensuel des arts n'échappe pas à cette obligation. Rodin ne s'en abstrait pas. Ces têtes désarticulées doivent permettre encore un soupçon de conscience. Les trois hommes pensent encore avec leurs jambes, un frisson musculaire y persiste, ils veulent se tenir debout, et une dernière résistance retarde leur chute d'une seconde. Comme dans les chefs-d'œuvre du réalisme, la conscience morale, qui ordonne à l'esprit de s'asservir la matière, est saisie et montrée dans son ultime victoire. Toujours religieux est l'art, soit qu'il montre l'infirmité du moi particulier quand il se sépare, soit qu'il triomphe avec lui, quand celui-ci parvient à coïncider avec la volonté de la conscience universelle.

C'est donc en ce qu'il enveloppe que l'art est moral. Pas de conflit, pas de beauté, pas de triomphe de l'harmonie sur le désordre, s'il n'y a pas le devoir. En résulte-t-il qu'il doit se réduire à la morale ? Tout au contraire. C'est la vie morale, qui a toujours raison contre la raison abstraite. Mettre l'idée à la place de la vie, c'est empêcher l'idée de s'achever dans la vie. L'art serait la morale, s'il n'y ajoutait, comme la religion se confondrait avec les fonctions abstraites de l'esprit, si le dynamisme intellectuel ne s'y achevait dans le dynamisme affectif. L'art est moral, parce qu'il n'est pas éthique ; et s'il y a des œuvres d'art qu'il faut condamner, comme il y a des actes que nous jugeons criminels, ce n'est pas à cause de ce qu'ils sont, mais à cause de ce qu'ils ne sont pas. L'assassin a tort de n'être qu'un tigre, l'artiste médiocre de n'être qu'un ouvrier. Quand on accuse une œuvre d'art d'être immorale, c'est, ou bien qu'elle usurpe ce nom, et l'art n'en est pas déshonoré, mais calomnié, ou bien que celui qui en dénonce l'immoralité reproche à l'artiste l'usage, que lui ou d'autres ont fait de son œuvre ; mais la valeur de l'art n'en est pas plus atteinte que celle de la science, si un savant vole. Il n'y a d'immoralité que des personnes ; l'art sera dangereux, comme la science ou la religion, quand les personnes seront immorales.

Elles le seraient, si elles le réduisaient à la morale, car si celle-ci est insuffisante, il faut que vienne d'ailleurs ce qui lui manque. Or la morale, où s'achève la pensée abstraite, ne peut, à cause de son abstraction, donner deux connaissances, sans lesquelles toutes les autres fonctions de l'esprit perdent leur valeur et se tournent en passions, le sentiment de l'individuel et l'amour de la vie ardente. — Si particulières en effet que puissent être des règles morales, ce sont encore des règles ; et la morale ne touche au concret que par le mot, qui révèle en même temps son impuissance à s'exprimer. Au contraire, ou l'art échoue, ou il fait des individus. La qualité même n'y est artistique que si elle perd la généralité d'un échantillon ou d'un signal, pour se composer avec elle-même dans une intuition à nulle autre

pareille, dont le charme n'appartient pas aux éléments, mais à la synthèse de leurs dissonances et de leurs accords. Quelque souci que le classicisme ait eu de conserver à ses tableaux et à ses héros des caractères, qui les fassent généralement humains, quel qu'ait été son souci de dégager la nécessité psychologique de ce qu'y mêle la contingence historique, le profond et l'universel n'y sont jamais seuls. Hermione n'est pas la jalouse, elle est Hermione jalouse. Comment Oreste pourrait-il aimer un type ? Tartuffe n'est pas l'hypocrite, il est Tarfuffe, et il a « tartuffié » presque tout le monde. Excellent, parce qu'il impose aux sensibilités les plus puissantes, servies par une observation pénétrante, cet idéal de profondeur et d'unité, sans lequel l'individuel resterait aussi superficiel, le classicisme serait détestable, s'il devait détourner l'artiste de voir l'original et d'aimer les personnes. Car, si le classicisme est impérissable, si l'artiste peut renouveler indéfiniment la peinture des sentiments et de leurs conflits, à l'imitation de la création divine, c'est qu'il y a autant de manières, dont les passions peuvent déchirer les âmes qu'il y a de personnes pour les éprouver.

Non seulement l'art a pour fonction de remédier à l'abstraction des règles morales, en montrant que toutes les situations concrètes sont singulières ; mais il garde d'un conformisme passif, en nous faisant sympathiser avec l'élan intérieur, sans lequel l'application de n'importe quelle règle serait un esclavage. En face de toutes les autres fonctions de l'esprit, l'art est une leçon d'anarchie ; et c'est dans la mesure où il ramène de l'individualité de la qualité à l'originalité personnelle de tout sujet, que l'art s'oppose violemment à la socialité de toutes les abstractions qui l'ont précédé. Contre l'impersonnalité de la catégorie et l'objectivité de la loi ou de la chose, contre la contagion confessionnelle, que la force des sentiments rend si puissante, et contre la discipline des règles, l'art exprime les souffrances et les victoires de la conscience personnelle. Il prend la vie où la société cesse, pour faire aimer l'élan qui la dépasse ou le tente ; et qu'il peigne l'agonie d'une conscience, que la

société s'asservit ou écrase, ou le serein triomphe d'un vainqueur, qui a su tourner les obstacles sociaux au profit de son expansion, il rend les sensibilités meurtries et les courages défaillants à la gloire d'eux-mêmes.

C'est ce qu'à profondément vu Schopenhauer, et son pessimisme n'est qu'un optimisme exclusif de l'art. Dans la conscience artistique, la représentation se subjective, le solipsisme triomphe. La restriction de la contemplation dans l'objet qu'elle s'est choisie aveugle le moi particulier. Il oublie son corps, et ce fait qu'il est, dans une certaine mesure, une partie de l'objet, et comme tel, toujours menacé. Il n'y a plus de danger, les contradictions ne sont plus qu'une occasion de victoire. Il en règle la gravité à son gré, suivant les exigences de son besoin d'émotion ; et ses héros, qui n'ont pas de volonté indépendante de la sienne, sont entièrement perméables à sa sympathie, puisqu'il leur prête ses sentiments. Il fallait bien qu'un nirvana engloutit la nature. La représentation ne peut être l'œuvre entière du moi particulier qu'à la condition qu'il n'y ait plus rien en dehors de lui ; mais, tant qu'il l'oublie, son décret vérifie son décret. Moments assez rares sans doute, où l'artiste communie avec Dieu, en se donnant sur des fantômes la toute-puissance de Dieu sur l'être. Mais ceux qu'un long et minutieux travail, par ce qu'il a grossi et par ce qu'il construit, devait préparer.

Au cours de ce travail, analyse et construction se retrouvent, suivant le rythme de leur alternance. L'analyse n'isole plus des rapports abstraits et des sentiments généraux : l'artiste ignore les lois de l'optique ou de l'espérance. Il surprend des faits significatifs ou des traits caractéristiques, un mot ou un geste. Sa méthode est une *wesenschau*, à la piste d'intuitions concrètes, où le réel se sent dans une finalité riche et confuse. La nécessité, que l'analyse lui révèle, n'est pas celle de l'universalité, qui en garantit l'usage ; mais cette nécessité concrète, indémontrable et sentie, qui nous convainc, sans déduction, mais invinciblement, que tel homme devait prononcer ce mot ou faire ce geste,

comique, quand cette nécessité est à la surface de la personne, tragique, quand elle nous paraît révéler sa personnalité essentielle. — Puis il brasse cette matière, que l'observation des autres et l'introspection de soi renouvellent indéfiniment. Une systématisation, qui est comparable à celle du métaphysicien, mais s'oppose à elle, en ce que le simple y est cherché dans le total, et le total dans le concret, rapproche un rythme, où l'individualité de l'artiste se sent satisfaite et les souvenirs, qu'il entraînera dans son mouvement. Un trait attire l'autre ou repousse l'autre, suivant les décisions d'une finesse, qui exclut aussi sévèrement le caprice qu'une démonstration de géométrie ; et, dans le plaisir que l'artiste en ressent, il peut reconnaître à la fois la loi de la moralité, suivant laquelle la contradiction doit engendrer l'harmonie, et son initiative toute-puissante, par laquelle il lui confère l'être en y obéissant. Obscur et clair pour lui-même, comme nous le sommes tous dans l'action, éprouvant toujours que tout ce qu'il fait a sa raison dans une action toute-puissante et qui le lui fait faire, et que tout ce qu'il doit faire resterait anéanti, s'il ne le voulait. En se composant dans son œuvre, la nécessité concrète et la volonté personnelle lui font oublier de quels tourments et quelles recherches il a payé la jouissance de l'œuvre accomplie.

C'est légitimement qu'il en jouit ; car, si l'artiste examine la connaissance et l'action que l'art lui concilient, il ne peut manquer de juger que les fonctions inférieures de l'esprit sont condamnées à mortifier l'esprit, tant que *le sentiment de l'individuel et la sympathie avec l'effort intime des personnes* ne les aura pas imprégnées. Qu'on enlève au métaphysicien, ce sentiment que l'individualité du réel le rend en fait irréductible à tous les principes, qu'il perde celui de son originalité au centre de son système, celui-ci devient une scolastique. Il serait aussi grave de ne faire d'une philosophie qu'un rêve individuel. Elle est vraie abstraitement par les principes de toute systématisation possible, concrètement vraie par l'expression qu'une conscience y trouve de son

rapport singulier avec la conscience universelle. Mais toute autre, quoique inégalement, a sa valeur; et la philosophie, que chacun ne peut qu'amorcer et ébaucher, les comprendrait et les déborderait toutes. Qu'est-ce qui nous blesse de même dans l'image des sociétés engendrées par la dégradation sociale de la science, sinon une mécanisation de l'homme où les individus ne se distinguent plus qu'arithmétiquement et où s'atrophie leur originalité éventuelle d'inventeurs ? L'art même religieux est encore trop sensuel pour ne pas inquiéter la religion ; et il n'y a pas de croyant qui ne soit musulman par la méfiance de l'idolâtrie sensible. Mais où l'art n'introduit pas le culte de l'individuel manquent toujours la délicatesse et la tendresse. Il n'y a pas de charité sans lui. Où il ne tempère pas la préoccupation du divin par le souci de l'humain, où il n'intervient pas pour inspirer l'amour de la vie personnelle, la religion, qui doit être un secours pour les âmes, en devient le bourreau. Enfin la morale, plus proche de la vie personnelle que les fonctions plus profondes, n'en est que plus redoutable, car si l'art n'introduit sa médiation entre elle et l'expérience ou les personnes, elle sera d'autant plus meurtrière qu'elle pourrait être plus bienfaisante.

Qu'au contraire les spécialistes s'inspirent de l'exemple de l'artiste, sa moralité propre se vérifiera à la bienfaisance de l'action qu'il exercera sur eux. Au travers de son œuvre, comme nous faisons les uns et les autres au travers des modifications matérielles par lesquelles nous nous exprimons, ils apprendront de lui comment la finalité concrète sort de l'effort créateur. Le corps qui sépare l'artiste des autres est pour ainsi dire aménusé, aminci par lui ; si puissant que soit le sentiment d'un prêtre, il ne le communiquera que par les moyens de l'art. Non certes qu'une technique maladroite y puisse réussir ; mais une technique ne devient de l'art qu'à la condition de ne pas être maladroite. Où l'art se refusera à un inventeur, non pour répéter son invention, mais pour diffuser le génie intérieur par lequel il l'a engendrée, ce génie restera muré dans un corps de glace. C'est

que rien ne se fait sans la moralité. L'art est une condition d'efficacité parce que l'artiste est moral. Quelques sentiments qu'il ait ressentis, il a dû souffrir de leur conflit pour éprouver le besoin de les exprimer ; et cette expression même prouve que sa volonté a su le surmonter par l'invention.

C'est par là que l'art atteint à sa plus haute bienfaisance. Il établit, comme par un grossissement, que *rien de précieux ne peut se faire dans le monde que par la moralité de quelqu'un*. Tout retombe de la fécondité d'une âme généreuse, et rien ne devient objectif que par l'initiative des personnes. Où la moralité n'intervient pas, tout commence à défaillir. De génération en génération, il faut que les métaphysiciens refassent la métaphysique, contre les positivistes et les sceptiques. La science automatiserait la société et l'esprit si l'invention ne venait la bouleverser et l'étendre. Les Églises laisseraient se dégrader l'esprit religieux et la foi perdre son prestige sur les âmes sans les génies spirituels, qui méritent par leur vie intérieure d'éprouver affectivement la présence de Dieu pour la rendre sensible aux autres. La morale deviendrait une annexe de la police d'État, si quelques solitaires ne cherchaient à dégager, du désarroi des conduites, les règles nouvelles dont la contradiction nous fait tous ressentir le besoin. L'art même périt par les Écoles, si les artistes n'en subordonnent pas délibérément l'enseignement à leur originalité ; mais quand ils y auront réussi, leur nom restera attaché à leur œuvre, comme cela n'est vrai au même degré d'aucune autre création, parce qu'il n'y en a aucune dont il soit aussi vrai de dire qu'elle est l'homme même. C'est pourquoi l'art ne tolère pas dans l'artiste qu'il ne possède que ce talent que l'enseignement donne, il suppose l'originalité personnelle et inimitable.

Le danger de l'art. — Aussi l'artiste condenserait-il en lui et son action toute la moralité, si la création par laquelle s'exprime la sienne propre n'avait cette imperfection radicale de n'être qu'une apparence à laquelle manquent à la fois la gravité religieuse et la solidité de l'être. Pour être une

abstraction contre l'abstraction, l'art en est encore une, c'est l'abstraction de la qualité. De même que l'idée, dans la métaphysique séparée, la chose, dans la science séparée, l'émotion, dans la conscience religieuse qui ne convertit pas sa foi en efficacité, de même que l'idéal, quand, chez le moraliste, l'idéal se substitue à la moralité, l'œuvre d'art est un rêve, au plus un décor où l'image de l'être est mise à la place de l'être. Elle est faite d'illusions qui se simulent un dessous, mais il n'y est pas : c'est une pellicule de qualités sans soutien, une forme où la matière est vide. Les hommes que le sculpteur anime n'ont ni chair ni sang, et la sève ne monte pas dans les arbres du paysagiste. Des acteurs pourront incarner les personnages du dramaturge, parce que ce ne sont que des acteurs qui n'inventent pas ce qu'ils pensent et ce qu'ils font. Certes dans les combats dont l'artiste nous émeut, dans la beauté qu'il fait admirer, la moralité est entière, mais elle n'y est qu'en peinture. L'artiste exploite le sacrifice des autres.

On le vérifierait en détail par une étude analytique, comparable à celle de l'épistémologie, qui démontrerait les actions spontanées, par lesquelles l'artiste aménage les drames de la vie réelle, pour en faire la matière de sa représentation. Si, en excluant toute action, on vide la vie de son intérêt artistique, on s'élève, pour ainsi dire, au-dessus de l'art, en représentant des actions qui nous intéressent trop puissamment. Le cri d'un homme qui souffre ne peut être mis sur la scène ; et une représentation dramatique doit s'interrompre, quand un acteur éprouve une douleur trop cuisante. C'est ce que confirme cette règle si ancienne que les sujets traités par l'artiste doivent être éloignés dans le temps ou l'espace. On n'eût pas projeté des films de la guerre, pendant la guerre ; et quand l'art se mêle aux événements, c'est pour y prendre un caractère religieux, où l'art n'est plus pour l'art. Aussi l'œuvre d'art résulte-elle de démarches opposées par lesquelles une contradiction réelle est altérée de manière à ce qu'elle émeuve sans menacer. Il faut que le spectateur soit distrait de la vie dange-

reuse ; et comme l'art pourtant n'existe qu'en référence avec elle, que rien, dans l'ordre artistique comme dans l'ordre scientifique, n'est vrai que par allusions, il faudra que l'artiste compense l'irréalité existentielle par la réalité essentielle. Il concentrera les événements pour en éliminer les longueurs fades, il accentuera les oppositions jusqu'à créer le heurt, il modernisera l'ancien, il remplacera la déduction des actes par la suggestion pour nous faire passer de la perception à l'imagination et, par cent moyens toujours à renouveler, il nous fera osciller de la conviction que cela est, à la conviction que cela n'est pas, comme nous suspendant à mi-chemin du réel et de l'idéal.

Toute fonction séparée mutile la conscience et corrélativement, si elle s'impose exclusivement à elle, la déforme. L'industrialisation et la militarisation des esprits, qui résulterait de la science, si le positivisme arrivait à se substituer à la philosophie, ont pour contre-partie la dissolution dans l'unique et l'individuel, qui suivrait du primat de l'art et d'un esthétisme de la sensation neuve et de l'originalité individuelle. C'est pourquoi nous attendons d'ordinaire de l'artiste qu'il compense la vanité de ses créations par la peine qu'il y a prise, par la grandeur des œuvres, par la valeur de l'âme qui s'y exprime. Une âme religieuse méprise les acteurs, comme nous méprisons ceux qui feignent des sentiments qu'ils n'éprouvent pas ; mais ce mépris tombe devant un Michel-Ange et un Beethoven, chez qui l'âme même s'est faite artistique.

Aussi les philosophies qui, à la manière de Schopenhauer, réserveraient à l'art le privilège de conduire au salut, seraient encore des philosophies qui feraient la vanité de l'art, en faisant la vanité de la représentation entière. C'est ce qu'a vérifié la sensibilité de Baudelaire. Mais, en entraînant l'art dans le néant du réel, on sacrifierait, à l'optimisme de l'art, la moralité de l'artiste. Le monde n'est pas qu'un phénomène individuel ; et l'on ne peut dissoudre la contradiction entre moi en tant que sujet particulier et moi en tant que sujet universel, au profit du sujet parti-

culier, sans du coup anéantir tout sujet. Il y a toujours un moment où la contradiction dangereuse réveille de la contradiction de jeu ; et à ce moment l'art ne peut plus paraître qu'un divertissement, plus redoutable que l'automatisme en ce qu'il abuse en séduisant. L'esprit est rejeté à la médiation par l'idée ou par la sympathie, qui nous fait communier avec des traits et des élans plus profonds, et par suite avec plus d'esprits. L'artiste doit devenir ésotérique à tout autre, mais au terme de cet ésotérisme est la fragilité d'un rêve en train de s'évanouir. Il faut se méfier des conversions religieuses d'artistes ; il doit arriver plus d'une fois qu'ils convertissent la religion à eux et à l'art. Les hommes qui ne veulent pas sacrifier la moralité de la vie à son spectacle reviendront vers les fonctions profondes de la conscience. La science donne à ses machines une consistance raide et sans grâce, mais l'on s'y heurte comme à du solide, de même qu'on se heurte à la nécessité logique ; la religion développe en nous des aspirations, auxquelles la grâce ne répond que par instants ; mais l'âme y reconnaît la gravité de son destin. La beauté, où la conscience cherche son « unité téléologique », ne peut être le tout de la conscience, si celle-ci ne doit jamais être satisfaite.

L'art comme vérification empirique de la moralité. — Écartons donc maintenant l'hypothèse d'un art séparé, comme nous l'avons fait des autres fonctions de l'esprit, où n'importe quoi s'anéantit en se séparant. En se composant avec tout le reste de l'esprit, l'art achèvera la vie morale. *Sans lui, celle-ci manquerait de la finalité et du bonheur qui vérifient sa réalité.* Quelle raison en effet aurions-nous de croire à la possibilité du bien, quelle vérification sensible et affective, si l'art ne savait représenter la beauté, pour que nous en jouissions, le courage, pour que nous y reconnaissons le bonheur de vivre ? Ils ne se trouvent ailleurs dans la nature que par exception, parfois morcelés, toujours masqués, comme les lois dans les phénomènes ou la foi dans le secret des âmes. Mais, ainsi que la morale souligne l'idéal pour accroître son efficacité suggestive, l'art isole

et concentre la finalité pour lui concilier le charme de la qualité. Que le monde tout entier devienne, comme dans un objectivisme de la nécessité, l'objet d'une contemplation esthétique de Dieu, l'art, en gagnant tout, perdrait tout, car une apothéose finale serait aussi vaine qu'un jugement dernier ; et si elle contenait tout, tout deviendrait vain avec elle. Mais la beauté et la moralité ne sont pas seules dans le monde ; et l'art, en s'offrant comme médiateur entre elles et nous pour nous les faire admirer et aimer, nous donne la jouissance du réel dans sa finalité et dans sa puissance créatrice. Il faut que le bien nous soit donné autrement qu'en théorie ou en idéal ; ce n'est pas assez que la religion en approfondisse en nous le désir ; et si la finalité et le bonheur ne devaient exister pour nous qu'à titre d'intention, cette existence équivaldrait à l'inexistence. Le présent doit témoigner pour l'avenir. La jouissance ne doit être, ni rien, ni tout ; elle sert la vie morale quand, dans l'émotion artistique, il arrive à la fois que nous jouissons de la beauté et que nous sympathisons avec l'effort par lequel l'artiste l'a créée. En elle la finalité empirique manifeste sa suffisance puisque la jouissance n'a pas d'autre fin qu'elle-même.

L'art et Dieu. — Si toutes les fonctions de la conscience expriment l'unité créatrice de Dieu à leur manière, l'art a sur les autres de nous en faire goûter, comme dans un échantillon, la perfection. Bradley, peut-être plus fortement que quiconque, a montré que l'Absolu doit échapper à des consciences enfermées dans la relativité. Mais enfin, à moins de tout discréditer en retombant à l'agnosticisme, il ne faut pas traiter l'Être comme s'il était le non-être, l'inépuisable comme s'il était l'inabordable. Quelque ressemblance doit nous le rendre assimilable ; et puisqu'il n'y a rien de commun à l'universalité des consciences, que d'être des consciences, il doit, pour ne pas leur être étranger, être une conscience : c'est ce que nous impliquons en lui donnant le nom propre de Dieu. Puisqu'en même temps notre limitation nous empêche de le comprendre et le dominer,

il doit rester pour nous le point de convergence, où toutes les antinomies viennent se résoudre. Il est l'idée complète que la métaphysique requiert, l'unité du monde que la science suppose, l'intériorité absolument continue avec laquelle la religion aspire à communier, le bien achevé auquel la morale aspire, enfin la beauté vivante, dont l'art ne peut surprendre que des reflets. Mais de tous ces aspects dans lesquels Dieu se donne à chacun de la manière qui lui convient et suivant son effort, celui que l'art retient lui confère l'actualité qui manque aux autres. Dieu n'est présent à un esprit qu'à la condition qu'il ait appris de l'art que le suprêmement réel, c'est l'individuel.

L'idéalisme métaphysique, en tant qu'il est un intériorisme, la science de l'homme, que la science de la matière prépare, la communion personnelle, que la religion introduit, la morale, si elle ne veut pas sacrifier les personnes aux règles, l'art même, qui ne peut, sans se trahir, subordonner l'expression des âmes à la décoration des choses, se dégradent toutes les fois que l'exemple des plus grands artistes, qui donnent l'apparence de la personnalité à leurs héros, comme Dieu nous en donne la réalité, ne leur apprend pas la sympathie. Il ne s'agit pas de refaire ici *la Politique tirée de l'Écriture Sainte* : le monde doit manifester la liberté de Dieu et la nôtre par sa contingence. Mais s'il n'y a que des personnes, la moralité suppose une Personne universelle qui la provoque par la contradiction, la soutienne par la vérité et se donne à elle dans une intuition toujours singulière. L'art le plus haut, en nous entraînant à pressentir ce qu'il y a d'originalité inimitable et irréductible dans chaque personne, est la vérification de l'idéalisme intellectuel. Il nous détourne de réaliser l'Être suffisant autrement que comme une Intériorité psychologique, de le faire éternel ailleurs que dans une source infinie de création, dont le devoir n'est que le reflet abstrait. Il nous enseigne, si l'on peut dire, un spinozisme de la liberté; il nous invite à chercher un Summus Artifex, qui certes ne fait rien qu'en conformité avec la raison, mais, dès l'invention métaphy-

sique et mathématique, où l'art est déjà, jusqu'aux créations les plus qualifiées de l'art concret, ne respecte ce qu'il y a de positif dans le construit que pour construire encore; et il nous force, en nous invitant à sympathiser avec la Création, à y retrouver le Créateur. Parce qu'il nous fait admirer la beauté, aimer la jeunesse, l'art nous fait espérer en l'harmonie du monde, il nous fait croire en la fécondité toujours renaissante de l'Acte pur. La sensualité de l'art y trouve son âme.

L'histoire. — En chacune de ses fonctions, l'esprit peut céder à la pression du passé ou à la préoccupation de l'avenir: dans le premier cas, ce qu'il faut de synthèse dans tout acte moral se présentera comme une reconstruction; dans le second, l'analyse introduira rapidement la création. Ainsi la science donnera inégalement satisfaction au besoin de comprendre ce qui est, et au besoin de réaliser ce qui n'est pas encore, mais doit être; la religion satisfera davantage tantôt le besoin d'aimer, tantôt le besoin d'entraîner. Quand, dans l'art, la préoccupation d'éveiller certains mouvements dans les consciences présentes est subordonnée au souci préalable de reconstruire, par une première sympathie, les mouvements d'un inventeur d'autrefois, l'art se fait histoire.

Quel autre objet proposerait-on à l'histoire? Y chercherait-on une philosophie déterministe, à la façon de Bossuet ou de Marx? Ce serait destituer les lois de leur relativité phénoménale et anéantir les personnes. On les anéantirait de même si on attendait de l'histoire la découverte des lois immanentes aux actions humaines. Mais l'histoire n'est pas une science. Qu'une sociologie se constitue, elle ne supprimera pas l'histoire, parce qu'une loi ou un fait scientifiques ne seront jamais dans le réel que des éléments, et l'esprit, obéissant inconsciemment au mouvement de l'argument ontologique, éprouvera toujours le besoin de monter de l'abstrait ou du partiel vers le concret et le total.

L'histoire donnera une première satisfaction à ce besoin,

en ajoutant aux lois générales d'une sociologie, valables pour tout esprit humain, comme cette loi que la mauvaise monnaie chasse la bonne, des vérités, abstraites encore, mais plus particulières, et, comme telles, particulièrement précieuses aux membres d'un groupe social donné. Chacun de nous a une situation propre dans la république des consciences, avec un corps, une famille, une patrie. Il est aisé de l'oublier par l'abstraction, moins aisé de se maintenir dans cet oubli. Il en résulte que personne ne peut vivre sans des connaissances, générales encore, mais moins que les lois scientifiques. Il est important pour moi de connaître la loi de la gravitation, il l'est moins que de connaître les rues voisines de la mienne. Cela fonde l'indispensabilité de l'histoire. Elle est la géographie du temps. Elle rappelle aux Anglais que la suprématie maritime est la condition de leur sécurité, aux Français que la vallée de l'Oise est une porte ouverte aux invasions. Mais, à mesure que la pensée remonte de l'universel au casuel, elle s'approche, autant que faire se peut, de la personnalité. Insensiblement l'objectivité s'y fait l'utilité. Assigner à l'histoire une utilité comparable à celle du plan de Paris pour les Parisiens, c'est déjà reconnaître qu'il n'y a rien que pour des consciences animées de certaines tendances. Il ne peut importer à des Français que la vallée de l'Oise soit dangereuse pour la France, s'ils ne ressentent aucun patriotisme. L'histoire exclut tous les systèmes que personne n'habite.

Aussi doit-elle entrer beaucoup plus avant dans la conscience qu'elle ne ferait si elle se réduisait à une connaissance idéologique. Une fois encore, l'aspiration du savoir au concret l'amène à la religion. Comme l'on ne peut connaître sans enseigner, au besoin à soi-même, sympathiser sans diffuser ce que la sympathie fait éprouver, l'historien, qu'il le veuille ou non, crée des tendances, comme le prêtre. Mais on n'échappe pas au dynamisme de la tendance, il est insatiable. Qui a entrepris de chercher le concret voudra toujours le trouver au delà de ce qu'il en possède. Aussi quand l'historien voudra connaître les tendances qui ont

inspiré les âmes du passé, c'est, au delà de tout raccourci intellectuel, à la sympathie, qu'il demandera de l'introduire jusqu'en leur intimité ; et il se présentera comme le médiateur entre les inventeurs d'autrefois et ceux de demain. L'histoire qui ne veut être qu'histoire est enfermée entre la description des conflits empiriques et humains, qui ont requis l'héroïsme ou le génie, et la sympathie avec les volontés les plus inventives, qui leur ont apporté des solutions provisoires et partielles.

Cette conception de l'histoire historisante ne suppose en aucune manière que l'historien doive manquer d'objectivité. Le devoir n'est exclu d'aucun acte, la vérité doit soutenir toute pensée. Autant vaudrait prétendre que le savant doit déformer l'énoncé des lois qui gênent son hypothèse, que le prêtre doit refaire la sensibilité de l'apôtre et du saint à sa convenance, que l'artiste doit altérer, pour servir une morale ou un caprice, ce qu'il a évidemment observé et éprouvé. Au cœur même du dynamisme qui nous constitue, ce qui est comme la connaissance le montre contredit toujours ce qui doit être comme l'action l'exige. Mais si cela doit soutenir ceci, ceci prolonger cela, l'acte moral ne sacrifie ni la vérité à la justice, ni la justice à la vérité. L'historien qui veut surprendre le secret de l'influence de Jeanne d'Arc, de l'art militaire de Napoléon, du génie scientifique de Fresnel, n'y réussira que dans la mesure où son imagination intellectuelle et affective l'identifiera avec ce qu'il y avait de plus intime en eux.

Il est vrai seulement qu'ici comme partout l'identité ne peut être complète, exclusive de la distinction, qu'au lieu de l'interdire, elle la permet. Ni le passé n'est rien comme l'a prétendu Goethe, ni il ne se confond avec le présent dans l'éternel. Comme le souvenir qui doit ne pas être un souvenir pour en être un, l'histoire se confondrait avec l'autrefois, si elle ne le reconstruisait en fonction de préoccupations présentes, comme un traducteur son texte. Aucune histoire n'appartient à l'époque qui y est décrite, mais à celle pour laquelle elle est écrite ; et il faut refaire l'his-

toire d'Athènes tous les cinquante ans, comme on refait tous les cinquante ans la traduction française de Shakespeare. En outre cette histoire n'est pas donnée à l'historien, elle exige de lui une reconstruction tout à fait comparable à la prévision scientifique et ne se distingue du souvenir que par l'utilisation de conditions documentaires extérieures au corps du sujet. Si soignée qu'elle puisse être, elle triera ; et, soit par l'effet de ses omissions inévitables ou non, soit par la manière dont il groupera ce qu'il retiendra, l'historien grossira, spécifiera, orientera certaines tendances intellectuelles ou concrètes du passé, accroîtra, servira, trahira certaines tendances du présent. Toute connaissance est une action, toute expression de cette connaissance, un acte d'autorité ; elle engage la responsabilité de l'auteur. L'historien ne ferait-il que renforcer la tendance à s'inspirer du passé, la décision est grave et enveloppe un débat moral. Comme la conception, la sympathie sélige. Pour se faire identique à Aristote, ce n'est pas assez que l'historien d'Aristote refasse toutes ses notions sur le modèle des concepts d'Aristote, il lui faudrait, à quoi l'index de Bonitz ne peut suffire, le corps et le passé d'Aristote.

Il n'y a pas lieu de s'en plaindre. D'abord le passé ne doit pas peser sur la conscience comme un poids mort. La mémoire n'est pas un catalogue rétrospectif ; et l'histoire qui ne serait éprise que d'érudition ne serait plus qu'une paléontologie, au plus capable de reconstruire des squelettes. Dans le développement de l'esprit, l'itération du même au même doit les contaminer pour faire du mieux. L'après ne doit pas reproduire la configuration géométrique de l'avant, comme le voudrait une embryologie de l'emboîtement des germes. L'oubli a sa fonction ; et quand il n'est pas l'abolition immorale d'une œuvre qui devra être réédifiée, il équivaut au pardon de Dieu. L'épuration de tout ce que la contingence permet en nous de désordre est indispensable à la création de nous-même par nous-même. L'historien y collabore suivant sa moralité. — L'histoire doit donc gagner en efficacité subjective ce qu'elle perd

en objectivité rétrospective. C'est ce que vérifie l'histoire renouvelée par les philologues germaniques, au XIX^e siècle. De ses deux caractères, les historiens français, à cause du penchant national pour l'abstraction, n'ont souvent retenu que le premier, la méthode critique indispensable à l'objectivité ; mais l'histoire allemande n'a pas été moins profondément marquée du second, qui est la destination affective et éducative. Elle a été la technique d'une religion nationale, comme elle est chez le prêtre, qui cherche à faire aimer Jésus à travers l'Évangile, l'instrument d'une religion universelle. Qu'on puisse blâmer l'usage, fait par un historien, de l'histoire, que cette sympathie comme toute autre puisse déterminer une contagion de passion, d'où l'échec fera sortir la contradiction indispensable à une conversion, cela ne fait que vérifier la responsabilité de l'historien. Il est maître des vérités qu'il induit des événements, comme des modèles qu'il propose. Mais, pour attribuer aux historiens de l'Allemagne, une grande part dans la responsabilité des facteurs affectifs, qui ont été les mobiles de la guerre de 1914, on ne supprime rien des raisons qui leur permettaient d'en avoir une ; et reconnaître à l'histoire la gravité de la religion, ce n'est pas diminuer l'histoire, c'est lui assigner une mission d'autant plus importante qu'elle est plus redoutable ; l'historien, qui refuserait de l'avouer, ne l'écarterait pas. Tout historien a deux devoirs : à l'égard du passé, être véracé ; à l'égard de l'avenir, être bienfaisant. Qu'ils se contredisent d'abord en lui, ce n'est qu'une nouvelle vérification de ce qu'apprend l'examen de la moralité. Il éprouve la difficulté de la sincérité morale. Il faut que nous nous expliquions nos fautes pour en être pardonnés afin de ne plus les commettre.

C'est le sens, qu'on peut donner au mot de Lachelier quand il écrit qu'expliquer serait absoudre et que la métaphysique n'a pas le droit d'expliquer ce que la morale condamne. En effet une explication complète serait une ratification, mais la contingence fait qu'aucune de nos explications n'est complète, de sorte que l'acte par lequel nous nous

expliquons un événement réalisé est le même qui nous permet d'empêcher sa répétition. La même analyse, qui nous permet de reconstruire partiellement le passé, nous sert à construire un autre avenir.

Il vaut donc mieux que l'historien s'avoue sa fin, qu'il consente à être vrai expressément pour intéresser, que la reconstruction critique des événements, à partir des lois et des documents, ne soit pour lui que le moyen, par lequel il reconstruira les mouvements les plus intimes d'une conscience personnelle. Quand il y réussira, il conciliera à l'art sa plus haute efficacité psychologique. Il faut bien que même un roman soit une histoire ; l'histoire ne peut donc être qu'un roman d'autant plus vrai que l'historien ne veut pas être romanesque. Comme un roman fait ses lecteurs, l'historien, à la mesure de son art, fera ceux qui, à sa suite, sympathiseront avec les élus de sa recherche. En rendant plus facile la sympathie avec un créateur, il propagera son exemple. L'orateur excite, l'historien modèle.

C'est donc à l'histoire que l'éducation de soi et d'autrui, qui est la moralité même, doit aboutir. Ce n'est pas assez de savoir répéter, même appliquer, le devoir est d'inventer ; l'application ne peut que rebondir de l'invention et elle l'enveloppe dans la mesure où elle se distingue de l'automatisme. Il y a donc un moment où toute méthode, toute technique, tout entraînement, et même l'indication de l'idéal, deviennent insuffisants. Au delà de l'intention téléologique, il ne reste que la familiarité indiscreète et quotidienne avec les inventeurs du passé. Comme il est biologiquement vrai qu'*omne vivum ex vivo*, il est psychologiquement vrai que la personnalité ne peut naître que de la personnalité, dans une crise où l'enfant continue et repousse le père : la génération spontanée en laboratoire ne serait pas davantage. Il n'y a donc que l'art historique pour nous faire éprouver les contradictions, où se sont débattus les héros du passé, les tâtonnements, qui leur ont permis de les surmonter, la maturation intime de leurs succès. Au delà des intermittences qui doivent déchirer toute conscience, l'historien rétablit

la continuité psychologique de l'esprit, il réunit des âmes séparées dans l'unité d'une même création. C'est nous ramener à la découverte de l'argon d'où nous sommes parti.

45. LA CONSCIENCE ÉCARTELÉE. — Avec l'institution de la beauté concrète, où du moins elle peut être, étroitement et provisoirement, installée par la volonté, la moralité atteint au bien au delà duquel il ne peut y en avoir d'autre. Issue de la contradiction, elle visait la construction : dans l'art, elle nous donne à la fois et la jouissance du construit, et la sympathie avec les angoisses et le succès de la vie morale. Aux méthodes engendrées par la métaphysique, aux techniques et aux machines fabriquées par la science, aux sentiments que la volonté s'est construits par la religion, la morale vient d'ajouter des règles et des intentions, enfin l'art des modèles. Tous ces objets définis, que s'est donnés la conscience opérante, ont résulté d'une analyse, en tant qu'ils ont été découpés dans la conscience totale, mais l'analyse y a convergé avec une construction, en tant que le moi y a localisé son aptitude à lier. Car, en dehors de l'esprit, il n'y a rien qu'on puisse concevoir comme un continu à fragmenter ou comme une poussière à agglomérer. Le réel, c'est la conscience impatiente.

Son impatience lui vient justement de ce qu'étant par nature une exigence d'union, dont le devoir exprime l'essence, cette exigence est contredite par la dislocation et l'inadaptation mutuelle des objets, statiques ou dynamiques, que ses diverses fonctions viennent d'élaborer pour elle. Sans doute l'objectivité doit faire que la conscience soit à chaque instant systématique dans son principe. Comment en effet pourrait-on reconnaître une dispersion et une désintégration, s'il n'y avait déjà, plus profondément qu'elles, une unité conditionnant la pluralité et l'incohérence relative de ses termes ? On ne peut constater des étendues que dans un espace, et des lacunes de la finalité la supposent en l'interrompant. L'ordre, si l'on veut,

éternellement inchoatif, est celui d'un chantier de construction, qui promet la réalisation d'un ordre, et plus intégré, et plus solide, quoique encore incomplet.

Il en résulte le plus concret de tous *les conflits, entre des fonctions*, chacune, à part des autres, déjà consolidée par ce qu'elle comporte de moralité, qui vont, par cette force vive dans laquelle la volonté passée se donne à la volonté présente, se disputer la souveraineté. Dix conflits généraux se réfracteront dans des milliers de débats ; et ils animeront la vie morale, à mesure de ce que l'analyse y mettra d'abstraction et le sentiment de passion. Sans doute cette fièvre permettra des moments de sérénité ; car l'art, en localisant la finalité dans la beauté et en prêtant à notre admiration le charme de l'amour, assure par instants le triomphe du moi. Par sa médiation, les contradictions n'y sont plus que des satisfactions innocentes du besoin d'émotion, la jouissance s'y approche de la béatitude. Mais l'émotion artistique n'est jamais que restreinte, fragile, exceptionnelle. La vie est l'art vaincu ; elle ramène au désordre et à la brutalité.

La société exprime notre incohérence intime. En empruntant à l'objectivisme le postulat d'après lequel la systématisation sociale serait parfaite, la sociologie n'oublie que la guerre ; et à son principe, « l'état de menace de guerre », qui est la condition sociale, comme « l'état de menace de maladie » est la condition organique. La métaphysique, qui a pour devoir de construire le plan de l'être, devrait l'imposer à la société ; et les métaphysiciens ont toujours espéré de la vérité qu'elle unirait les hommes. Mais, comme elle doit rester incomplète à cause de son abstraction essentielle, elle ne cesse pas d'être difficile, peu intéressante pour les sentiments, si complètement à l'écart de la vie sociale dans laquelle elle ne s'introduit que par une imprégnation diffuse, qu'il faut à chaque génération que le besoin de comprendre suscite un métaphysicien pour l'inventer à nouveau. Comment le métaphysicien s'en indignerait-il ? Qu'il parte du principe ou de Dieu ou du moi, ou d'ailleurs,

puisque n'importe quel concept peut servir de point de départ historique à la construction d'un ordre entre les notions, il est condamné à commencer sans accomplir. Il ordonne ce qu'il ne fait pas et qu'un autre ne peut faire à sa place.

Aussi la science a-t-elle défendu avec succès contre la métaphysique, non seulement l'utilité de l'expérience, mais son indispensabilité pour le savoir. Le positivisme a prétendu en faire sortir la systématisation totale. Mais il est contradictoire de nier la possibilité de la métaphysique au moment où l'on prétend faire ce qu'elle ne peut. La nécessité physique confère aux produits de la science une solidité, leur maniabilité un usage, qui assurent de notre temps la popularité du savoir positif. Mais, comme ses œuvres sont isolées et partielles, elle se prête aisément à un usage passionnel, de sorte que sa popularité ne peut que la rendre plus redoutable. En mettant à la disposition de toutes les passions des moyens puissants, c'est la matière même, qu'elle engage dans les conflits entre les passions humaines.

La défaillance des fonctions abstraites de l'esprit ne peut que provoquer la réaction des autres. Précisément parce que la métaphysique et la science prétendent à la synthèse totale, elles font sentir l'inadéquation entre ce qu'elles promettent et ce qu'elles donnent. C'est la connaissance des causes nous déterminant qui entretient notre sentiment de la liberté, car nous mesurons ce que notre volonté ajoute à chacune et à toutes en les faisant converger. En alléguant l'expérience pour discréditer la métaphysique, la science a préparé l'argument qui joue contre elle. Croyants, moralistes, artistes le vérifieront chacun dans ses expériences préférées. Que l'endocrinologie réduise l'amour à des hormones, l'amant n'y consentira pas, car il éprouve, dans les caractères individuels de son amour, ce que sa personnalité ajoute à une détermination générale, dans l'action qu'il exerce sur son amour, serait-ce par l'intermédiaire de son corps, ce que sa volonté y met d'elle-même. A retrouver la sexualité dans l'amour psychologique, voire dans l'amour

divin, on n'est pas plus fondé à l'y résumer qu'à résumer le génie mathématique de Poincaré dans la circulation de son cerveau. Le déterminisme scientifique fait du bien une résultante mécanique ; mais comment le héros qui résiste au désir, qui craint d'y céder, qui finit par le dissoudre, pourrait-il se croire nécessité à l'héroïsme ? comment l'inventeur, qui cherche le bien, pourrait-il le croire réalisé ? A son tour, l'artiste, qui éprouve douloureusement combien la finalité des produits de la science est grossière auprès de ceux qu'il rêve, et même de ceux que la vie spontanée a déjà engendrés, ne peut pas ne pas souffrir de la laideur industrielle. Quand des machines biologiques s'ajouteront à des machines mécaniques, elles ne cesseront pas d'être la caricature de ce qu'elles doivent représenter.

Aussi pourrait-on résumer la contradiction la plus émouvante dont souffre notre société, comme *la contradiction entre la science et l'art*. D'une part, la puissance ; mais une puissance brutale et aveugle, qui d'abord fait acheter son utilité par l'effort pénible du travail industriel, où la vie abdique sa liberté en s'asservissant à la périodicité matérielle ; la fait ensuite expier par les désastres qu'elle cause dès que la moralité ne la domine plus. Comme il faudrait que la métaphysique atteignît à l'individuel, il faudrait que la science atteignît à la vie personnelle. Mais, quand elle prétend accéder à la vie, elle substitue un schéma spécifique, un cycle commun à tous les individus d'une espèce qui ne progresse plus, à cette succession historique d'inventions cumulatives qui constitue la vie morale. Le matérialisme, qui exprime le domaine et la vocation de la science, est une philosophie, suivant laquelle on ne meurt pas parce qu'on n'est pas né. Car, si le déterminisme physicochimique épuise l'individu, la vie ne se distingue pas autrement de la matière qu'une lumière composée d'une lumière simple. Mais, abaisser la vie au niveau de la matière, c'est précisément la supprimer. Dans un monde périodique la matière de l'organisme lui suffirait. L'irréversibilité du temps, essentielle à l'esprit, ne le permet pas. Pour se maintenir seule-

ment dans le monde, il faut inventer à chaque moment. Définitivement abstraite, la science sera toujours surprise par l'histoire ; définitivement objective, elle sera toujours débordée par la conscience ; définitivement réductrice, elle tiendra toujours la moralité pour incompréhensible. — En face d'elle, l'art prête à la finalité la qualité, l'individualité et la vie. Mais, comme il n'anticipe par l'imagination sur la nature qu'à la condition d'exclure la solidité de ses œuvres, il doit n'édifier que des décors sans matière. Pirandello, en révélant à la fois que l'artiste ne peut atteindre qu'à sa vérité et qu'il n'y a pas pour lui de distinction entre une folie systématisée et la réalité individualisée, n'a fait qu'exprimer « l'égoïsme métaphysique », l'idéalisme subjectif de l'art séparé. Tout y est « ordre et volupté » ; mais de ce tout, rien n'est. — Une réalité sans finalité, une finalité sans réalité, voilà les deux termes d'une alternative entre lesquels la conscience ne peut pas ne pas apercevoir un abîme. Partout l'abstraction nous menace du « vertige mental » ; mais, quand nous voulons sortir de sa partialité, la contradiction se dessine. Faut-il espérer que le hiatus entre la science et l'art, comme un déterminisme fermé le donnerait à croire, puisse se combler ? Le développement de la science lui fait découvrir une matière de plus en plus vaste et diverse, et, en s'élargissant, son immensité doit nous faire paraître plus délicates et plus fragiles les œuvres aristocratiques de l'art.

Le sentiment moral, auquel la métaphysique fournit son principe, la religion son intensité, la morale ses fins, est le seul recours de la conscience pour médiatiser la science et l'art. La science séparée nous livre à l'automatisme, l'art séparé au rêve ; tous deux, quand ils dégénèrent, à la tyrannie du sensible. Où la moralité manque, l'humanité est comme un fou, partagé entre l'absurdité destructrice de ses actes et ses illusions. Mais le devoir, qui nous ordonne de créer en nous le sentiment moral, est à son tour démenti par la contradiction entre la science, qui doit en fournir les moyens objectifs, et la religion, qui doit lui conférer l'énergie sub-

jective. — D'abord il est toujours facile que le savant, tourné vers l'objet, apte à l'analyse, soit séparé, par la mésintelligence mutuelle, du croyant, que la force de ses sentiments prédispose à l'intérêt pour les personnes et à l'affirmation. Cette opposition de nature est aggravée par une difficulté propre à la religion. De la métaphysique, qui s'achève dans la dogmatique, elle tient son attachement à l'éternel : mais son affectivité, que n'intéresse que le concret, la rapproche de l'art. Il en résulte qu'elle est toujours partagée entre le respect d'une tradition, qui doit être invariable, et l'obligation d'assimiler les nouveautés intellectuelles et pratiques, qui découlent du progrès du savoir, afin de garder sa prise sur les esprits. L'autonomie des activités spéciales, liée à l'originalité des inventions, empêche que la solution ne puisse lui être dictée du dehors, c'est-à-dire abstraitement. Cela entraîne un tâtonnement empirique, qui doit prolonger les crises religieuses.

Le dynamisme rationnel. — De ces conflits, supérieurs par la densité concrète aux débats qui les expriment dans la philosophie, il suit que l'impression la plus constante de toute conscience sera une inquiétude, qui s'approfondira et s'agrandira, à mesure que le développement de la conscience la dilatera elle-même. De ce vide expulsif, où chaque contradiction, intellectuelle ou sensible, profonde ou émouvante, les traumatismes passés comme les chocs présents, viennent verser leur force motrice, sort l'élan, que la métaphysique nomme l'amour intellectuel, la religion, moins abstraite, l'amour de Dieu. C'est ce dynamisme, toujours plus intensif, qui s'élève, au plus intime de l'être, comme une colonne de feu, impatiente de devenir plus vaste et plus ardente ; mais il ne le peut que par un art, toujours sujet à faillir, la moralité. S'il faut des images pour le symboliser, ce n'est pas qu'il soit privé de déterminations intellectuelles ; et la philosophie, dont l'idéal est d'en atteindre l'essence, l'enferme exactement, sinon adéquatement, dans une enveloppe de tangentes, dont chacune est le principe d'une métaphysique ; mais il déborde indéfiniment toutes celles

qu'il peut recevoir. Aussi, en permettant la métaphysique, la science et la morale, qui le diffractent en concepts, il vérifie l'intuitionnisme sans que les intuitions, affectives ou sensibles, profondes ou individuelles, qu'en permettent la religion ou l'art, en soient plus que des vues partielles ou intermittentes. En lui communient la moralité divine et celle des consciences subordonnées, puisque l'unité qui les fait coïncider ne peut pas être exclusivement l'unité d'une identité formelle, mais doit être l'union d'un consentement commun.

L'idée de progrès. — Faut-il appliquer à cet épanouissement, qui dure tant que la moralité veut le soutenir, le nom de progrès ? On le peut, pour ne pas en faire moins qu'un progrès, mais il est davantage. Il en est un d'abord par l'identité qu'il enveloppe : la moralité qui tient du devoir l'universalité, est partout la même, puisqu'elle obéit partout au même rythme. A travers la variété indéfinie des métaphysiques, des religions et des morales, il doit faire leur unité. Mais, s'il n'y a pas d'identité morte, cette même essence doit se condenser dans des intensités inégalement complexes et puissantes. En toutes les parties de la réalité, l'un, en s'itérant, engendre la quantité, la quantité, en se construisant, la finalité, la finalité, en contaminant ses parties, la qualité. A cause de cette altération continue, il y aura toujours un moment, où le quantitatif, tout en persistant à l'intérieur du qualitatif, y deviendra indiscernable à la conscience, plus artistique que scientifique, qui ne voudra pas descendre plus bas dans l'analyse que la jouissance. C'est pourquoi le concept quantitatif de progrès convient, mais convient mal, pour exprimer le mouvement qui, sous réserve des régressions dues à l'immoralité et de la diversité, qu'y introduit l'individualité et à son principe la liberté, a élevé la conscience des formes les plus rudimentaires de la conscience biologique jusqu'à celle des hommes supérieurs et devra poursuivre leur élévation.

Trois idées s'attachent à celle de progrès : le progrès est temporel ; il est mesurable, puisqu'il n'y a qu'altération

dans le simple passage de l'autre à l'autre et qu'évolution dans la succession de structures dont on n'apprécie pas la complication ; enfin il doit être réel, c'est-à-dire vérifiable dans l'expérience par une énumération, car le progrès qui ne serait qu'idée équivaldrait à une décadence ou à une stagnation, en tant que l'esprit n'en penserait que l'absence. Quand nous pensons, de deux systèmes, que l'un est en progrès sur l'autre, c'est, ou bien que nous mesurons et comparons le nombre de leurs parties respectives, ou bien que nous mesurons et comparons la grandeur des effets produits par leur puissance relative. Il en résulte que l'idée de progrès ne comporte d'application que dans le domaine de la science et jusqu'où la science pénètre à l'intérieur de toute opération consciente. Le missionnaire, qui dénombre les progrès de sa foi au total des communions reçues, fait penser au collectionneur, qui jugerait de ses tableaux à leur prix.

La science ne peut pas ne pas être une fonction légitime de la conscience, si la matière, même n'ayant qu'une existence représentative, n'est pas un rêve mensonger. Elle doit donc exprimer, à sa manière, le succès de la moralité. Celle-ci en reçoit son progrès, et l'accroissement de la population, de la richesse matérielle, des effets industriels du savoir le vérifient, en mettant à la disposition de ceux qui les possèdent, pour les avoir reçus de leur mérite ou du mérite d'un autre, les moyens qui rendront leur moralité ultérieure plus efficace. Mais il y a toujours immoralité à réduire la conscience à l'une de ses fonctions : à faire du progrès objectif, quantitatif et matériel le signe exclusif de la moralité, on la fausserait, et on risquerait d'y faire voir un produit nécessaire de la nature. Or, quand la conscience renonce à sa responsabilité, elle en est cruellement punie par la brutalité aveugle du déterminisme, comme les révolutionnaires, qui suscitent les passions des masses, en sont les victimes. Le progrès quantitatif ne peut donc être que la projection dans l'extériorité temporelle et spatiale d'une activité profonde, éternelle à elle-même, se continuant

dans tout présent, qui, en deçà du bien-être, éprouve le bonheur de sa propre croissance. Comme le bonheur, elle se suffit. Elle est, mais, pour elle, être, c'est continuer à se faire. Non seulement ce bonheur comporte une qualité, où se confondent sans hasard, sinon sans heurt, les facteurs qui composent son dynamisme ; mais il exprime l'individualité du moi qui s'y saisit. Car celui qui veut être heureux comme un autre, ne sera pas heureux ; la situation unique où chacun naît l'oblige à inventer son bonheur.

Triple croissance du moi. — Au cours de cette croissance indéfiniment inventée, qui serait l'égoïsme passionnel, si celui-ci ne consistait précisément à sacrifier l'épanouissement du moi entier à la poursuite exclusive d'une fin objective et particulière, la conscience se développe suivant trois directions. La première conduit à *plus de clarté*. Les sens mathématiques de l'orientation, le tact géométrique et mécanique, les sens physiques de la vue et de l'ouïe, les sens chimiques de l'odorat et du goût, la sensibilité douloureuse aux modifications biologiques, enfin le sens sociologique de la sympathie, multiplient, à raison de l'approfondissement de notre analyse, les données, qui expriment les modifications de la matière à notre usage. En y adjoignant des récepteurs industriels, comme le microscope, la radiographie ou un récepteur radiophonique, la science ne fait que poursuivre le tâtonnement de la vie spontanée qui a spécialisé certaines cellules dans leur office sensoriel. A mesure qu'en raison de nos attentes ces sensations se heurteront, les variations brusques de la sensibilité éveilleront l'émotion et l'attention. Une réflexion rapide, médiatisant les contradictoires par le principe qui fondait l'attente, engendrera une habitude ou une association.

Par suite, en corrélation avec l'enrichissement de la connaissance, se poursuivra *la multiplication des aptitudes*, puis, après des conflits et, par une synthèse comparable à celles qui les ont produites, leur organisation. L'homme paraît le moins instinctif des animaux parce qu'il possède une plus grande variété d'instincts ; il paraît se libérer de sa

mémoire associative parce qu'elle met à sa disposition plus d'habitudes. On n'échappe pas à la routine en fuyant l'automatisme. Que serait l'activité d'une conscience qui ne créerait rien ? Mais en en faisant l'objet d'analyses et de reconstructions répétées. Comme on peut suivre, des formes rudimentaires de la vie aux formes supérieures, la complication, soit des mécanismes musculaires, soit des connexions nerveuses qui permettent à la conscience de varier leurs liaisons avec les excitations sensorielles, on peut suivre, au cours du développement intellectuel de l'individu, la complication des réactions mentales, par lesquelles il étend sa domination sur ses représentations.

Mais, si le progrès du moi dans la connaissance et dans l'action ne fait que déployer dans l'espace l'épanouissement intime du moi, une troisième direction doit dominer l'affinement de la sensibilité et la multiplication des mécanismes pratiques. Les conflits entre les spécifications du besoin de connaître et de celui d'agir imposent à la conscience, d'une manière indéfiniment renouvelée, le devoir de rétablir son unité. Le moi y manifeste sa nature. Qu'il y manque, des crises plus ou moins profondes de la personnalité menaceront son intégrité. Il pourra en résulter une chute du moi, dont la mort n'est sans doute qu'un cas ; mais, si aucune crise ne peut se comprendre qu'en relation avec une identité essentielle, ces chutes du moi devront devenir de plus en plus difficiles à mesure qu'elles deviendront plus graves ; et toujours, quand il se convertira du laisser-aller à un effort de réintégration, il pourra reprendre sa croissance interrompue. A mesure qu'il y réussira, les principes synthétiques, issus de son action, serviront à diriger le dynamisme psychophysiologique et *sa puissance* en même temps *croîtra* et s'assurera. C'est elle qui est notre fin suprême. La clarté et la distinction analytique, la possession des habitudes et des choses n'ont de prix pour nous que si elles servent le développement de notre pouvoir. Ce n'est pas assez dire que nous sommes une volonté de puissance, nous voulons la croissance de notre puissance. Le

riche ne veut pas des biens, mais des sources de revenus, et il pourra lui suffire de se les connaître et de se sentir l'art de les grossir ; le savant ne tient pas au détail des vérités, mais il cherche des méthodes d'où elles redondent, comme la jeunesse encore est heureuse, même quand elle ne fait rien, de se sentir le pouvoir de faire tout ce qu'elle ne fait pas.

La mort. — Cette croissance devrait se poursuivre sans arrêt, sous la seule condition que l'invention y pourvoie. La vieillesse déjà, et elle commence très tôt, affaiblit certaines des puissances de la conscience. Le conflit entre le sentiment de l'affaiblissement organique, qui vérifie l'impuissance de la matière à se maintenir dans l'être à mesure qu'elle se détache de la volonté, qui élève au niveau de la biologie l'amortissement de toute périodicité, et le sentiment de notre croissance morale, dramatise notre vie humaine, dès que nous avons surmonté l'éblouissement de l'enfance surprise de naître. La mort semble le résoudre en supprimant la contradiction. Cette interruption peut-elle être pour la conscience morale un arrêt sans appel ? *A priori* nous devons le nier. Le devoir, qui est inconditionné et universel, ne peut être subordonné à aucune des conditions, qui, ne pouvant pas provenir d'une chose en soi, doivent être issues de l'obéissance au devoir. Il serait contradictoire si, ordonnant de dépasser toute finité, il ne possédait pas l'infinité en puissance. Il promet donc à ceux qui, agissant moralement, se fient à lui, la possession indéfinie de la vie morale. Quelque contradiction qu'on lui objecte, on ne lui objecte rien, si la contradiction, qui ne peut être traitée comme un être, n'intervient que par la vertu du devoir et pour lui garder son caractère d'obligation ; et l'accident biologique, quoiqu'il soit plus grave que l'accident physique pour une conscience qu'il intéresse de plus près, ne peut l'être assez pour la supprimer, car il n'est possible et ne peut développer ses conséquences que par elle.

La mort des autres nous paraît entraîner leur anéantis-

sement parce que la conscience nous paraît y perdre toutes ses aptitudes ; mais il faut observer tout de suite que nous ne jugeons de ces aptitudes que d'après leurs effets, non seulement matériels, mais accessibles aux moyens d'observation physiques et biologiques de notre conscience actuelle, dont précisément la mort vérifie la limitation. Mais si, comme la critique idéaliste de la connaissance l'indique, la conscience personnelle déborde l'organisme en saisissant les relations de cet organisme avec le reste du monde, les altérations, qu'elle doit subir dans la mort, modifient son individualité, mais elles l'impliquent. Quand un automobiliste descend de son automobile, il meurt en tant qu'automobiliste, il ne meurt pas comme homme ; et même quand l'automobile est brisée, comme homme susceptible de refaire son automobile. Il a perdu seulement quelques aptitudes, dont le pouvoir de déplacer son corps à la vitesse de sa voiture. Si la dissolution du cerveau humain et de son corps ne fait que déshumaniser une conscience, son individualité ne doit pas y périr, puisqu'elle doit rester distincte des autres et garder trace de son passé personnel.

Nous ne voulons pas arrêter notre individualité à son point actuel de perfection et d'imperfection. Si le progrès simultané des consciences est plus rapide par la mort, qui permet le renouvellement fréquent des organismes, la mort organique ne dément pas la moralité, elle la sert. Qu'il en suive que les consciences craignent la mort, elles y trouvent un stimulant nécessaire, et il suffit que le devoir les fasse espérer en la survie pour qu'elles ne soient pas découragées. De cette conception, il résulte que la mort doit inspirer l'hésitation à la nier en devant être niée. C'est ce que vérifie l'expérience morale. Personne qui ne soit affecté par l'expérience de la mort d'autrui ou l'appréhension de la sienne, personne qui n'agisse moralement comme si l'avenir, d'où la mort l'excluerait, n'était en même temps pour lui la seule chose qui importe. La moralité d'un père, c'est d'élever ses enfants de telle sorte qu'ils puissent vivre moralement après lui ; d'un industriel, d'organiser une industrie de telle

sorte qu'elle ne cesse pas avec lui ; et ainsi de suite. Quelle déception si le devoir, que les générations se passent, n'introduit que leur anéantissement ! Mais quand nous le traiterions comme une fiction, nous démentirions chacune de nos actions, puisqu'il n'y en a pas une seule, serait-ce un jeu d'enfant, qui ne procède d'une contradiction, et par conséquent ne soit faite pour obéir à quelque devoir impliqué par elle.

Spécialisation et organisation. — Que tout moi pensant se fie donc à la pensée, il aura confiance dans son avenir, sans que cet avenir puisse lui être plus que garanti, puisque la double contingence du choix et de l'invention laissera indéterminée sa nature et incertaine son existence empirique. Sa croissance se fera par un mouvement alterné de spécification de soi et d'intégration. — Il est vrai d'abord qu'aucune conscience ne peut se réaliser qu'en se distinguant. Une part de son invention consiste à chercher son individualité dans des voies qui lui sont propres. A cause de son originalité, elle contribuera à enrichir le concert des consciences ; et si elles sont morales, cette originalité la rendra complémentaire de toutes les autres en permettant leur solidarité. « A mesure qu'on a plus d'esprit, a écrit Pascal, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. » Si l'idéalisme a raison, c'est tout un d'ajouter qu'on le devient soi-même davantage. L'idéal de la conscience n'est pas une réduction des personnes à l'identique, à l'égal, au même ; et l'assimilation de deux consciences, où elle ne manifeste pas une tyrannie, ne peut être qu'une médiation partielle par laquelle elles s'aident à diverger. Le principe des indiscernables est une règle morale : la pluralité est faite pour soutenir la diversité. Ce serait le nihilisme même que de mettre, dans une chute nécessaire vers l'assimilation, la destinée de l'esprit. Se faire soi, c'est se faire autre. Les lois, qui expriment l'identité de l'objet, ne sont que les moyens par lesquels l'activité constructive des sujets le crée. Comme l'itération s'élève à l'invention, l'invention s'achève dans la création continue de soi-même.

Qu'il serait facile en revanche de multiplier les objections contre ce devoir d'être original, de montrer le danger de cet impératif de spécialisation ! Se spécialiser, c'est méconnaître l'unité sous les deux formes opposées par lesquelles elle nous sollicite. D'une part, à séparer deux termes, on manquera d'induire la loi, dont la découverte est provoquée par la contradiction entre eux ; d'autre part, on se rend incapable de les construire dans un ensemble, où l'un compléterait l'autre. Ni la médiation indispensable à l'intuition morale, ni cette intuition même, d'où la finalité doit sortir, ne seront possibles. A la métaphysique, de rappeler le devoir de viser l'unité profonde des phénomènes ; à la philosophie, identique à la raison concrète, de les faire mettre à leur place dans un ensemble systématique.

La loi et la personne. — Ce qui est vrai des idées abstraites, est vrai des doctrines concrètes. On ne sait ce qu'il faudrait préférer l'un à l'autre ou détester l'un plus que l'autre, d'une anarchie, où chacun se définirait contre autrui, en oubliant que l'individu ne peut se développer qu'au moyen de lois objectives où converge l'action des autres consciences, ou d'une tyrannie militaire, à laquelle aboutit nécessairement, qu'on l'appelle monarchie, communisme ou césarisme, une doctrine, qui sacrifierait la liberté des personnes à la toute-puissance du législateur. Où l'individu se refuse aux lois, parce qu'elles l'écrasent, toute production s'affaîssera, avec l'initiative elle-même. Si l'on veut changer les hommes en automates, ils ne donneront que ce que peuvent donner les automates. Faudra-t-il donc exaspérer l'individualisme ? Ce serait au détriment de l'individu. Il est bon que la contradiction éveille, il ne faut pas qu'elle déchire ; et l'immoralité oscille de la passivité au caprice, par impuissance de construire. L'individu ne peut rien que par la vérité et la nature, rien que par l'Être, rien que par le devoir d'y participer de plus en plus ; et s'il doit douter, c'est pour connaître et créer. En exaspérant en lui le désir de distinction et d'opposition, non seulement on jetterait à tous les vents des semences de discorde, mais, par la confusion de l'art

et de la moralité, on préparerait l'individu aux déceptions de l'idéalisme subjectif. Entre le moi et l'Être, l'identification doit se faire progressivement, mais toute identification a deux sens, et la moralité n'est pas de rétrécir l'Être à la misère du moi séparé, mais de dilater le moi aux dimensions et à la richesse de l'Être. L'État, système des lois, ne doit être qu'un médiateur entre les individus ; l'invention individuelle ne peut se passer de l'action conciliatrice qui remplace la guerre par la collaboration des intérêts. Ce qui importe, ce n'est pas d'être individualiste ou étatiste, c'est d'être l'un et l'autre ; et comment on l'est.

Il y a donc peu de chances que l'individu réussisse à inventer moralement sa conduite sociale, s'il ne résiste pas au penchant, qui l'entraîne, tantôt vers le despotisme, tantôt vers l'anarchie. L'attrait de notre esprit vers l'ordre est si puissant que le socialisme ou le communisme, qui ne sont que d'autres noms de l'idée d'ordre, ne cessera jamais de solliciter la volonté morale. Mais rien de plus formel et vide que l'ordre, si la moralité ne s'ingénie à le faire accepter et aimer des volontés concrètes, en le déterminant d'une manière qui ne les déprime pas, mais exalte leur puissance de création. Il serait trop facile d'être homme d'État, s'il suffisait de vouloir ordonner et régler. La volonté morale n'est pas un décret qui dispense de la recherche, c'est une recherche qui mûrit un décret. Contre la substitution de l'ordre qui anémie et dégrade, à l'ordre qui vivifie et enrichit, l'amour de la liberté qui contredit l'amour de l'ordre, comme le sujet l'objet, dissociera de plus en plus, si les moralistes le cultivent moralement, les masses en personnes. Mais cela ne peut se faire sans beaucoup de conflits. Se libérer d'une contrainte n'est pour la plupart du temps qu'en adopter une autre ; et l'on appelle libération le changement d'esclavage. Veut-on échapper à toutes, si ce n'est pas inventer, c'est se dissiper dans le rêve. C'est le même homme qui, d'une minute à l'autre, oscille d'un étatisme à l'autre ou de l'étatisme à l'anarchisme. Cela ne peut changer quand il exerce une action publique. Tout parti politique

ou social est étatiste, puisqu'il cherche à s'emparer de la force de l'État pour l'utiliser ; il est individualiste, puisqu'il ne peut se concilier des partisans qu'en leur promettant de servir leurs intérêts distincts. La moralité de tous, c'est d'inventer comment, dans chacune des situations singulières qui se présenteront, ces intérêts peuvent se concilier pour le grand profit de tous. Art laborieux et délicat ; la guerre civile est plus facile.

Comment la morale peut-elle associer le respect de l'autonomie et de l'originalité individuelles, sans lesquelles elle se substituerait indûment à la moralité, avec la reconnaissance des conditions objectives, que l'individu doit recevoir de toutes les fonctions de l'esprit et sans lesquelles l'individualisme le livrerait à la fois à l'automatisme et à l'illusion ? Elle n'a qu'une ressource, qui est *de privilégier la contradiction entre l'objectivité du devoir et la personnalité du moi*. De sa personnalité, l'individu tient la liberté, qui est le choix ; mais s'il faut que le choix lui confère le pouvoir, s'il n'est pas une déception, par laquelle il renonce au moment même où il revendique, il faut que le devoir, principe de toute possibilité et de toute réalité, lui prête son objectivité. Ordonne-t-on le devoir sans respecter l'initiative de l'individu, on le trahit ; prêche-t-on l'individualisme en l'entendant comme le droit de se séparer de l'être, on anéantit l'individu qu'on prétend servir ; et il n'y a rien de plus pitoyable que ces âmes exsangues, qui appellent liberté leur paresse, leur impuissance, et leur vanité. En maintenant la connexion de l'objet et du sujet, l'idéalisme personnel garantit, autant qu'il le peut, l'avenir de la conscience.

CHAPITRE VII

D'OU PROVIENT LA CONTRADICTION?

46. LA RÉSISTANCE DU RÉALISME. — En étendant, jusqu'aux confins du réalisé et du réalisable, la portée de la conscience, il est impossible de se dissimuler que cette assimilation du réel à l'esprit enveloppe une option. En fait, non seulement la conscience se heurte à chaque pas à de l'hétérogène ; mais même son expansion n'a d'intérêt pour elle qu'à la condition que chacune de ses visées se promette une nouveauté, et il faut bien entendre par nouveauté, ce qui ne peut s'acquérir que par quelque violence subie et faite. Nous l'avons avoué en reconnaissant la contradiction au principe de la vie morale. Mais si, à la provocation de l'irrationnel, le moi répond par le courage, il implique que tout futur éventuel ne doit pas recéler un noyau irréductible devant lequel l'esprit n'aurait plus qu'à avoir honte de lui-même ; et puisque la vérité ne peut être extrinsèque à l'esprit, le postulat de l'action morale sera *vrai* comme la condition de possibilité de toute pensée active, et *vérifié* à la mesure des succès que la moralité pourra obtenir. C'est ce que signifie l'idéaliste quand il affirme que les idées et les choses qu'elles fondent sont *dans* la conscience, par une métaphore qui transfère au moi un rapport de contenant à contenu, à la rigueur utopique partout ailleurs que dans la représentation spatiale.

À titre de contre-épreuve, supposons une dernière fois que le moi préfère demander à la contradiction la justification du scepticisme, comme si la pensée pouvait engendrer

même un embryon de pensée de ce qui la nie radicalement, supposons qu'il refuse le postulat d'intériorité universelle, bref qu'il discrédite le devoir, tout devoir. Ce refus seul suffit à dresser devant l'esprit un être irréductible à l'esprit, et à faire de l'irrationnel, l'hypothèse du rationnel. Décision grave, puisque procédera de là le découragement progressif de l'individu ; décision plus grave encore, parce qu'elle fondera pour elle-même ses propres vérifications. En effet, du fait seul de se refuser l'intelligibilité, si ce refus ne masque pas quelque reste de foi inhabile à s'avouer, le moi se livre au jeu destructeur des nécessités qui s'opposent dans la contradiction. L'accident attaque les structures déjà échafaudées par lui ; l'arrêt non seulement lui ferme l'accès à l'inconnu, mais fait reculer la connaissance ; le conflit dissocie sa puissance, au moment où elle lui serait le plus utile pour affronter les menaces de la contradiction. A la mesure de cette régression de la conscience, comparable à celle qui, au cours de l'évolution biologique, a dégradé des organismes déjà complexes par la vie parasitaire, l'inconnu deviendra un inconnaissable, de cela seulement que la conscience, si l'on peut dire, lui tournera le dos ; et, à la limite, en supposant que la résistance progressive de la nécessité ne nous rende pas cette limite inaccessible, l'agnosticisme, qui revient à affirmer, dans l'être d'un absolument inconnaissable, le non-être de la conscience, serait absolument vrai, pourvu seulement qu'on pût encore appeler vrai ce qui exclurait la vérité.

Comment en effet accepter cette affirmation ? D'où qu'il soit considéré, le réalisme absolu fait insupportablement violence à l'intelligence. L'optimisme intellectuel est l'option, qui consiste à traiter l'être comme logiquement premier par rapport au non-être. Toutes les formes de l'être doivent par conséquent être antérieures à leur négation, la causalité au hasard, la finalité au désordre, si, comme l'ont montré les pages célèbres de M. Bergson qui n'est pas suspect de partialité pour l'intellectualisme abstrait, le vide doit, pour être concevable, être le vide de quelque

chose, et dans un esprit qui doit y penser pour en penser l'absence. La négation de la pensée ne peut être qu'une pensée de la pensée. Qu'il faille en conclure avec Hamelin que la pensée soit destinée à dissoudre l'impensable, qu'elle doive nécessairement finir par reconnaître que le non-être n'est rien, cela fera que celui qui pense ne peut pas, sans vouloir la confusion, ne pas opter pour la pensée.

Admettons donc que le moi ait opté. Le vouloir le plus simple est déjà le vouloir du bien, et même le vouloir de l'infini. Cette option équivaut à la suppression de l'absolument inconnaissable. *Cet acte de foi, cette déclaration de principes suffit-elle ?* Il s'en faut de toute la distance qui sépare la métaphysique et la moralité. Celle-ci serait bien aisée, trop aisée, et l'idéalisme, une philosophie paresseuse, si tout s'y tranchait par un *oui*. Une option n'est qu'un procédé abstrait et verbal d'escamoter un débat, une manière de fermer la bouche à l'adversaire, si du moins il s'en laisse imposer, tant que cette option ne s'achève pas dans une apologétique, qui réussit effectivement à le persuader. Le sceptique, l'agnostique discréditent la pensée. Ce n'est pas assez de leur répondre en affirmant la foi dans la pensée, comme on va au martyr ; car on peut toujours se demander, devant le sacrifice d'un martyr, s'il se sacrifie pour manifester et propager sa conviction ou s'il ne demande pas à son courage de lui prouver la validité d'une foi trop fragile. Se mentir à soi-même pour ne pas mentir aux autres, cela ne fait pas une sincérité. Comme Pierre a péché trois fois avant le chant du coq, l'idéaliste le plus confiant dans la réalité de la raison et de la conscience pêche dix fois par jour contre l'idéalisme ; et il suffit d'une contradiction un peu trop douloureuse et d'une heure de fatigue pour qu'il glisse du doute qui espère au doute qui s'inquiète. Car, s'il était certain, au sens où le mot de certitude ne dénomme pas autre chose que la certitude, que la Pensée est, nous ne pourrions plus craindre. Cela n'est pas notre condition ; et quand Platon dans le *Phédon* rapproche à quelque distance ces deux idées, d'abord qu'« il y a en chacun de nous

un enfant qui a peur », et celle-ci « que nous ne pouvons mieux faire que de chercher le raisonnement le plus probable et de nous confier à lui pour traverser la vie », il peint en ces deux traits l'expérience commune à tous. Nous craignons, d'autant plus que nous aimons ; même la crainte la plus esthétique n'est possible qu'en ce qu'elle contient un grain de crainte réelle. En face de l'idéal et nous semblant souvent le démentir, par conséquent le démentant, il y a du réel, non seulement en ce que nous ne pouvons aller au fond de rien, ou de personne, mais aussi en ce qu'un tragique souci nous fera toujours douter si ce fond est le mystère secourable d'une conscience comparable à la nôtre ou le mystère hostile d'une chose en soi. L'idéaliste n'aurait pas à affirmer l'idéalisme, ce qui est vouloir accroître son efficacité, s'il ne se sentait réaliste par le doute qu'il ressent de sa propre affirmation. Que la grâce nous délivre parfois de ce doute, ou plutôt qu'elle élève l'âme jusqu'à une conviction si forte qu'elle serait la certitude si l'on ne devait en sortir, elle est pour tous rare et brève ; et sa valeur principale est sans doute de se prolonger dans les périodes de sécheresse par le souvenir d'elle-même, puisque la première condition pour avoir du courage, c'est d'avoir peur.

On vérifie le mieux que *la suffisance abstraite* de l'idéalisme n'est que la contre-partie de *son insuffisance concrète*, en considérant l'idée, en laquelle toutes les idées doivent venir verser leur efficace, l'idée de Dieu. Toutes les fonctions de notre esprit convergent vers lui. L'idéalisme concentre la réalité dans une conscience qui pourrait percer toute opacité par la pénétration de son regard ; et quand la religion, inspirant des sensibilités un peu brutales, se fait exclusive des autres fonctions de l'esprit, elle cherche à faire en nous le désert afin d'y trouver assez de place pour Dieu. Mais d'abord qui veut prouver et promet Dieu, commence par mettre son existence en doute, puisqu'il devrait être l'Être qui n'a pas besoin d'être prouvé ou promis. En outre Malebranche, interprète véracé de l'expérience

chrétienne, a marqué avec force et netteté l'impuissance de l'idée de Dieu à remplacer Dieu ; et quelque sentiment, même concédé par Dieu à l'amour de Dieu, que celui-ci puisse y ajouter en nous, ce sentiment ne peut faire que la condition humaine ne reste humaine, ou au moins la condition d'une conscience subordonnée. Admettons que nos âmes puissent devenir comme tangentes à la certitude, qu'il leur arrive de toucher à Dieu comme on se brûle, qu'elles soient même parfois capables d'adhérer à son existence avec cette sécurité candide avec laquelle nous adhérons au perceptif, il resterait que nous ne pouvons sortir du doute, parce que nous ne pouvons sortir de la vie.

Il en résulte encore que la suppression idéale de l'inconnaissable n'entraîne pas sa suppression réelle ; sa condamnation en droit, son élimination de fait. Quotidiennement nous allons nous heurter à lui dans la contradiction. De tous les problèmes, qui nous seront proposés par nous-même, tant que le *fiat* de l'invention ne les aura pas résolus, leur solution sera pour nous un inconnaissable, qui, s'il est provisoire, n'en sera pas moins réel. Le réalisme y trouve une vérification qui, pour être momentanée, en tant que le problème est considéré dans sa singularité, est définitive, en tant qu'il révèle cette universalité de notre nature que notre devoir est de résoudre des problèmes. Il faut refuser au réalisme l'absolu ontologique, mais pour lui concéder l'absolu psychologique ; et l'idéalisme a son mystère qui, pour devoir être intérieur à l'esprit, qui, pour ramener l'accident au conflit, ne le rend ni moins inquiétant ni moins encourageant ; et c'est sans doute la même chose d'écrire, comme Ravaisson, que Dieu nous est plus intérieur à nous-même que nous-même, et de constater que le moi ne se connaît jamais que par une idée plus ou moins abstraite de soi, ou plutôt par un nom qu'il se donne. Sorti de la critique du réalisme, l'idéalisme y ramène ; mais ce réalisme idéalisé doit s'opposer également au réalisme absolu et à l'idéalisme abstrait.

Que notre connaissance soit destinée à achopper indé-

finiment sur l'inconnaissable avant de se l'assimiler, il n'y a lieu que de nous en réjouir ; car il n'y a rien d'autre qui puisse remplacer pour nous la possession de la perfection. L'ontologie classique déployait une distance infinie entre la possibilité et l'existence, et c'est pourquoi Dieu seul pouvait la combler. Nous n'avons qu'à reprendre la thèse en l'idéalisant. Seul l'espoir d'une infinité de vie indéfiniment croissante en intensité peut remplacer pour nous la possession de l'infini actuel, contradictoire pour nous, mais notre seule fin ; et la moralité n'est autre chose que cette conversion, par laquelle nous puisons dans ce qui nous manque de quoi nous le donner. L'argument le plus profond pour l'existence de Dieu est le deuxième de Descartes, qui part de l'existence d'un être imparfait ayant l'idée du parfait, mais comme aucun argument ne peut donner plus que l'idée de Dieu, c'est à la vie complète et interminable à remplir l'abîme sans mesure que l'idée de Dieu laisse entre elle et Dieu. Comme, au cours de ce progrès, s'il se soutient, nous ne pouvons pas, puisque nous sommes conscients, être exclusivement *portés*, soit par une nécessité objective à la manière idéologique, soit par un dynamisme transcendant à nous-même à la manière intuitionniste ou mystique, la contradiction marquera les étapes de ce progrès, les crises de cette recherche. Comment l'idéalisme peut-il l'expliquer, c'est ce que nous devons maintenant chercher.

47. LA PREMIÈRE SOLUTION CONSISTE A EN CHERCHER LA RAISON DANS LA MALADRESSE DU MOI. — Si la relativité de l'objet, corrélatrice de la suppression de toute enséité, entraîne cette conséquence que la conscience doit opposer le moins conscient au plus conscient, la conscience claire ne peut pas être en nous coextensive à la conscience totale. C'est ce qui permet à Husserl d'opposer le vécu au conscient et de concevoir l'attention comme révélant et fixant sans l'altérer ce qu'elle atteint, ainsi que l'éclairage d'un phare. Vérité relative comme toute autre et destinée, à condition qu'il soit inventé comment, à s'unir avec sa

corrélatrice. Il en résulte la limitation du moi subordonné. Les tâtonnements se feront dans une demi-obscurité, où chaque personne n'a pour la guider que l'idée du devoir, auquel s'ajoute éventuellement le concours plus ou moins propice des autres. Comme celui-ci ne peut entièrement se substituer à notre action, car, si notre liberté peut s'aliéner en partie, elle ne peut s'annihiler, chacune de nos erreurs introduira le désordre dans l'objet et nous ménagera, à plus ou moins longue échéance, des difficultés.

Que cette solution comporte une part de vérité, il le faut bien ; car une philosophie attachée à la liberté ne peut trouver que dans les défaillances de la volonté des raisons contre la raison, la justification irrationnelle de l'irrationnel. De ces défaillances dont toutes sont capables, il y aurait orgueil à exempter la mienne. Que le moraliste commence par appliquer sa morale. — Il n'en suit pas que cette solution puisse suffire. Car d'abord elle soulève la même objection qui nous a forcé de sortir du dogmatisme. *Comment peut-il se faire que la volonté défaille ?* Sans doute pourrions-nous répondre que la nécessité ne suffit plus à la porter, pour qui la nécessité n'est plus que le devoir ; sans doute encore la confusion relative de la conscience concrète rend des erreurs plus faciles. Tout de même notre intérêt à posséder le bien est notre seul intérêt. D'où peut venir que nous le négligions ? En alléguant la contradiction, nous impliquons *qu'il ne dépend pas de nous* que notre effort moral aboutisse immédiatement.

Si en effet la contradiction, qui doit dépendre de nous puisque nous contribuons à la faire par notre attention et par notre volonté d'unir ce qui ne peut être uni, ne dépendait que de nous, elle se dénaturerait. Même la contradiction de jeu suppose une origine étrangère ; car si notre adversaire aux échecs décidait de jouer toujours de telle sorte que nous dussions gagner, il n'y aurait plus le jeu, ni son intérêt. Des âmes plus fortes ou plus brutales trouvent les émotions du jeu fades et demandent à la guerre ou à la religion l'occasion d'efforts plus hardis. Mais elles n'y trou-

veraient pas les obstacles qu'il leur faut ou ces obstacles ne seraient que des conditions importunes de retard et d'ennui, s'il n'enveloppaient des dangers, où *le moi redoute de perdre la domination sur l'objet*, et de tomber à la merci d'une chose qui n'en pourrait avoir. Dans cette anxiété, même voulue par nous, nous impliquons le postulat que l'intelligibilité, qui nous permet l'intelligence, ne peut se comprendre qu'en corrélation avec une réalité indépendante de chacun de nous et qui nous la refuse d'abord. Il n'y a pas d'autre principe de contingence que *la* liberté ; il y en a certainement un autre que *ma* liberté.

C'est ce que les philosophies les plus diverses s'accordent à reconnaître et à souligner. Il n'y a pas autre chose dans *le matérialisme*, puisqu'en conférant l'être à la matière qui ne peut être que la pensée supprimée, il se réduit à soutenir que nous éprouvons dans la connaissance un choc extrinsèque. Le *christianisme*, hésitant entre l'agnosticisme et l'idéalisme, suivant qu'il entend notre appropriation de Dieu comme une union ineffable, à la manière mystique, ou, suivant l'espoir de Malebranche, comme une inondation de lumière, reste identique à lui-même, en tant qu'il maintient l'incapacité de la conscience personnelle à accéder au salut sans le concours de prêtres, du rédempteur et de la grâce. Y aurait-il de même une vérité dans le *rationalisme*, si l'idée n'était qu'une modification de l'esprit individuel ? Depuis la théorie platonicienne de la réminiscence jusqu'à la critique hamelinienne de l'innéisme psychologique, jusqu'à ce que la théorie husserlienne du moi pur et de l'attention contient d'objectivisme, celui-ci a obéi à son devoir de professer que le vrai transcende l'esprit individuel et que celui-ci doit l'avoir *acquis, reçu, vu*, quel que soit le mot employé pour signifier qu'il ne dépend pas que du moi de se le donner. Réduirait-on toutes les résistances que nous rencontrons à une longueur de temps, il resterait vrai que le courage ne peut dispenser de la prière. Le réalisme séparé conseille de céder à la fatigue, l'idéalisme séparé au rêve ; mais la contradiction fouette les fatigués et réveille

les imaginaires ; et le sentiment du mystère n'aurait-il que cet avantage de nous faire pressentir les profondeurs toujours obscures et toujours hostiles du réel, que ce serait assez pour l'entretenir. Pour garder l'idéalisme de céder au subjectivisme, il faut enseigner au moi la méfiance, destinée à la fois à le protéger contre sa propre précipitation, où Descartes cherchait le seul principe de l'erreur, et à l'avertir de ce qu'il doit toujours se présenter de *surprenant* dans le cours historique des événements.

DEUXIÈME SOLUTION. — Si je ne peux assumer la responsabilité exclusive de mes succès et de mes maladresses, il faut que j'en cherche en dehors de moi la raison éventuelle et supplémentaire. En me confiant au postulat de l'intelligibilité universelle, en l'acceptant pour devoir, je me suis interdit de chercher cet « autre chose que moi », dans une chose imperméable à l'esprit. J'ai admis le principe : « s'il y a de la vérité, il y a la vérité ». Il ne me reste qu'à utiliser le mouvement par lequel la contradiction, impuissante à révéler la chose en soi, nous a paru capable de révéler d'autres consciences.

En effet le sentiment invincible en nous tous qu'il y a d'autres consciences que la nôtre, s'il ne peut être l'objet d'une preuve absolue, puisqu'il n'y en a nulle part, bénéficie de raisons convaincantes. La raison pure d'abord, si elle n'est pas identité, mais relation, indissoluble union de l'un et du deux, exige que l'objet qu'on peut résumer dans l'un, en tant que la nécessité de la loi identifie les phénomènes qui l'appliquent, s'oppose à une pluralité de sujets. Sans doute l'opposition entre l'unité de la loi et la diversité de ses applications peut être entendue comme une contrariété. Mais, en la réduisant ainsi à la relation, on suppose résolue la contradiction entre le rationnel et l'empirique, entre le devoir-être et l'être, qui est motrice de la moralité et, pour chaque conscience, cette contradiction est. Il faut donc admettre que l'être, en même temps qu'il se donne identiquement à tous dans l'objectivité, se donne différemment à chacun pris subjectivement, et que la

coïncidence des sujets ne pourra être étendue de l'identité abstraite à l'identité concrète que par leur moralité, supposant une contradiction préalable. La vérité est plus que l'accord de moi-même avec moi-même, c'est l'accord de moi-même avec les autres. Sans doute c'est encore moi qui juge de cet accord ; mais quand j'en juge, ou je peux me tromper, ou la certitude serait complète. Le solipsisme est par conséquent défendable. Il suffit, pour y demeurer, de relier tout événement aux autres, suivant l'ordre qu'ils constituent pour un moi singulier. Le monde est un club de solipsistes. Mais, quand un homme s'y croira seul, comme il serait encore si les consciences étaient hermétiquement fermées les unes aux autres, il cédera à la contradiction entre l'en-moi et l'en-dehors-de-moi, au lieu de la surmonter, et d'y trouver un surcroît de forces, entre le subjectif et l'objectif, en sacrifiant l'objectif. On peut préférer une pensée pauvre à une pensée riche, mais on s'appauvrit par cette préférence. Au contraire celui qui renverse le refus de la chose en soi dans l'affirmation de l'existence d'autrui, y trouve la promesse de l'amour. Ce n'est pourtant pas assez que la pensée et le cœur conviennent à nous sortir de nous-même. L'expérience leur apporte son appui, en nous montrant dans la perception des organismes qui supportent des expressions et produisent des inventions comparables aux nôtres ; il en sort des invitations à aimer qu'on ne peut négliger qu'en se refusant au devoir. Cela suffit maintenant pour qu'il ne soit plus téméraire d'extrapoler l'idéalisme, en voyant dans le monde une république de consciences inégales et diverses.

Dès lors chaque une peut intervenir pour limiter les autres, sans limiter l'esprit. Dans le solipsisme à un ou à plusieurs, il devrait se vérifier par la toute-puissance de chacune : elles feraient chacune un monde. Mais, si l'objet est uni à elles par la relation, il doit, à mesure qu'elles collaborent à le construire, multiplier entre elles, dans la mesure où elles atteignent à la vérité, les points de coïncidence et, dans la mesure où elles la manquent, les contradictions. Sans

doute les coïncidences doivent être cachées, pour chaque conscience subordonnée. dans la confusion singulière de son expérience individuelle; les personnes ne pourront, sinon incomplètement, discerner, isoler, précipiter ce sur quoi elles s'identifient; mais notre réalisme invincible implique qu'il y a des identités où nous nous interpénétrons. Ce sera, comme l'expérience le vérifie, comme je peux l'en induire, la condition des consciences qu'elles se distinguent et communiquent, transcendantes les unes aux autres au sein d'une conscience immanente à toutes. La Conscience est par et pour les consciences. Des amours de fortune assureront, permettront leur connaissance mutuelle par moments et par bribes; la volonté de chacune se répercutera, par des voies toujours plus ou moins obscures pour elles et inégalement, sur le contenu de toutes les autres; et *les contradictions, que chacune éprouvera à l'intérieur d'elle-même, exprimeront, en les lui assimilant jusqu'à un certain point, les contradictions, qui opposeront entre elles les consciences toujours plus ou moins hétérogènes.* Si des belligérants approfondissaient leur cœur, mais il n'y a de guerre que par ce refus de descendre assez profondément jusqu'à ce qui nous identifie, ils se trouveraient toujours divisés entre eux-mêmes et leurs adversaires, ennemis de soi et amis de leurs ennemis; quand aussi des âmes tourmentées situent leur trouble dans l'économie universelle, elles y reconnaissent toujours le combat de leurs ancêtres ou de leurs contemporains. L'amour d'amis différents nous déchire.

Résumons ce mouvement. La philosophie, si elle n'est pas satisfaite de se déplacer à l'intérieur d'un système clos où ne se trouve plus aucune contradiction parce qu'on a décidé de les laisser en dehors, procède à partir d'expériences communes. Personne ne peut agir et n'agit sur le monde perceptif, personne ne peut aborder la science et ne l'aborde sans impliquer la croyance invincible à la pluralité des consciences, puisque la nécessité, essentielle aux relations objectives, ne peut révéler son unité qu'en l'opposant à l'universalité des impressions subjectives, qui cons-

titue l'accord social et scientifique. Cette universalité se réduirait-elle à l'accord d'une conscience avec elle-même, elle ne serait que la routine d'un rêve ; et nous ne pouvons traiter l'idée vraie comme un phénomène privé. — C'est une loi publique, qui ne nécessite pas, mais oblige tout le monde. Dès lors chacun des points, où nous coïncidons, fait partie pour chacun de nous de deux systèmes, celui de notre expérience, et un autre que nous appelons la raison, mais que nous ne pouvons embrasser que par le nom que nous lui donnons ; et la contradiction que nous éprouvons entre ce qui est et devrait être se montre à nous, comme le symbole d'un conflit, inaccessible pour nous, entre une pluralité de volontés, parmi lesquelles est la nôtre, qui ne font pas que ce qui devrait être soit. Que cette contradiction réelle ne puisse être exprimée que par un nom, cela n'offre rien de nouveau, puisqu'en tant que nous ne connaissons « le tout de rien », ce tout ne peut être appréhendé par nous que comme un mot. Le nominalisme aussi a sa vérité.

Bref il nous est impossible de comprendre la conscience à partir d'une matière nécessitée, puisque la seule existence de cette matière devrait interdire à la conscience d'apparaître, également impossible de lui conférer le substrat d'un être inconnaissable, puisque cette concession supprimerait immédiatement tout ce que notre conscience peut connaître. Quand le réaliste, ébranlé par cette critique, se replie sur sa position de retraite, il allègue l'irréductibilité des autres consciences à la nôtre. C'est là en effet la vérité du réalisme ; mais elle l'idéalise. Il est vrai corrélativement que chaque moi garde son secret et que les autres consciences subordonnées n'en saisiront que des aspects, des conditions, des œuvres, des expressions. Le dehors, c'est l'abstrait ; toute moralité est action intérieure. Il doit en être ainsi si nous sommes libres, c'est-à-dire si nous sommes. Un autre ne sera jamais pour moi que l'idée abstraite ou concrète, intellectuelle, perceptive, ou même affective, de son existence. Mais comme aucune idée n'est morte, elle me suggère de l'analyser et de la prolonger, ce que nous

appelons la tenir pour réelle, et c'est ce que j'exprime en disant que celui que je crois exister, existe. Un jugement d'existence n'ajoute rien à l'idée prise pour objet que l'adhésion de notre volonté, qui rend sa fécondité de virtuelle, actuelle. D'une suggestion le sujet fait une affirmation avant d'en faire un acte.

Est-ce à dire qu'en s'accordant avec le réalisme sur l'extériorité relative des personnes, on lui restitue ce qu'on lui a dénié, l'enséité d'un impensable ? En aucune manière. D'abord on ne voit pas en quoi le réalisme absolu profiterait de l'aveu de la pluralité des consciences, puisque le réalisme absolu aboutit à rendre inintelligible l'apparition d'une seule. Deuxièmement, en cherchant dans le moi le type des autres réalités extérieures au moi, le réaliste implique, non seulement que le moi est un réel, mais qu'il est le réel. Troisièmement, en appelant ces autres êtres des consciences, il ne peut leur appliquer un nom commun à ce qu'ils sont et ce qu'il est qu'en leur supposant, en corrélation avec les différences qui permettent leur distinction, quelque identité. Ce qu'il y a d'identité entre elles, cette identité se réduirait-elle au devoir qui leur ordonne la création et l'union, suffit à nous rendre pensables les uns aux autres, toujours jusqu'à un certain point et toujours plus avant. Elle assure l'intelligibilité abstraite, sans laquelle aucune science théorique ne serait possible, la répétition sensible, indispensable à la science expérimentale, l'amour, que la société ne peut supprimer sans se supprimer, la communauté de l'idéal, qu'il nous faut pour collaborer. Encore une fois l'inconnaissable doit être l'inépuisable, mais il doit ne pas être l'inabordable. L'être n'est pas fait pour refuser, mais pour fournir sans trêve. L'amour nous fait un autre en nous laissant nous-même ; mais nous pourrions nous aimer toujours davantage. Quand il se suspend, il transforme son objet en instrument ; et celui qui aime moralement doit toujours juger qu'il n'aime pas assez.

Nous pouvons maintenant répondre à la question posée en tête de ce chapitre. *La contradiction, c'est la guerre.*

Quand deux volontés se heurtent sans sympathie en cédant chacune à la pente d'une direction abstraite, une contradiction apparaît en chacune pour y symboliser la contradiction intersubjective, qui rompt ou plutôt fêle l'unité de l'Esprit. Il n'y a pas de nécessités économiques, biologiques ou logiques qui déterminent absolument la guerre. Ce sont des volontés, qui cèdent au besoin d'émotion au lieu d'inventer l'ordre, des volontés intempérantes ou raides, qui font par leur conflit que des nécessités s'opposent. Dans l'accident, qui nous oppose les volontés obscures, sous-jacentes à la matière brute, l'ordre ne peut résulter que de la science, par laquelle nous concilions les forces, qui nous les manifestent, avec nos tendances ; dans les guerres, qui sont toujours des guerres civiles, les volontés, plus voisines par le degré de leur développement, sont rejetées par leur immoralité vers l'uniformité de la matière ; et elles s'automatisent en armées. Dans les deux cas, l'intelligence constructive, essence de la moralité, manifeste sa spiritualité, puisque, quand elle triomphe de la matière, elle la fait sortir de son inertie et l'entraîne dans son mouvement et qu'au contraire la matière ne se fait et ne se consolide que par l'abdication de l'esprit.

A chercher, dans le conflit des consciences, la source des contradictions qui provoquent notre attention, on identifie le problème moral et le problème social. Ce n'est pas adhérer au sociologisme, qui voit dans l'individu le produit de la société, au lieu de voir dans la société l'équilibre fragile, toujours menacé, toujours à refaire, des initiatives individuelles. Il n'y a pas de « nature sociale », parce qu'il n'y a pas de nature. L'ordre social n'est pas une chose, sur laquelle nous puissions nous reposer. Comment comprendre qu'il faille une sociologie, s'il existait un système des représentations collectives, d'où toute contradiction serait exclue ? La sociologie, comme toute science, sort précisément des lacunes de l'ordre ; et plus les consciences se dilateront, plus ces lacunes devront nous apparaître comme nombreuses, graves et profondes. La raison n'est pas l'être,

c'est le devoir de le créer. Qu'une sociologie commence à se constituer, ce qui ne peut déjà se faire que par la moralité de quelqu'un, il faudra encore que les autres veuillent l'appliquer. Ce ne sera pas sans conflits. Car d'abord la sociologie ne connaît que les lois sociologiques, elle ignore les lois physiques, biologiques et ethologiques, qui doivent se composer avec elles. Mais, de toutes ces lois chaque savant, et le sociologue aussi, ne possède et ne possédera qu'une minime partie, ce qui fera la science toujours misérablement partielle devant la complexité du réel. Enfin aucune science, ni ne dispense de poser la question si et comment cette loi doit être appliquée, ni ne peut méconnaître l'initiative personnelle sans laquelle il n'y aurait pas non plus d'application. Le savant jugerait-il ignorants et pervers ceux qui résisteraient à ses impératifs techniques, il limiterait la portée de sa science par ce jugement même, puisqu'il reconnaîtrait que ses lois sont des obligations auxquelles il est possible de désobéir, et non des nécessités qui contraignent sans être délibérées. Supposons au contraire que, fidèle à son devoir de comprendre qui lui a inspiré son savoir, il reconnaisse, comme nous venons de le proposer, le réel même dans l'hostilité d'autrui, il s'efforcera de hausser sa science jusqu'à la connaissance de l'âme individuelle, d'en faire la conscience de la conscience ; mais, comme il ne pourra jamais atteindre jusqu'à la richesse de sa singularité, après avoir rencontré et reconnu les fonctions concrètes qui, en collaboration avec la science, permettent au moi de se faire, il avouera que tout moi participe à l'absolu. Notre limitation, en restreignant la liberté des uns, sauvegarde la liberté des autres, des sévices de leur immoralité.

Au contraire la liberté morale de chacun sert la liberté de tous. Que les savants se contentent de formuler les lois qu'ils ont dégagées, que les autres cherchent sincèrement comment ils peuvent les utiliser dans les conditions concrètes de leur action, cette double invention accroîtra la puissance des uns et des autres, puisqu'elle fera l'autorité

des clercs sur les laïcs, sans asservir les laïcs aux clercs, et accroîtra le domaine objectif, où l'hégémonie de la conscience sera désormais assurée, si du moins elle ne veut ultérieurement déchoir. Malheureusement cette voie, qui est celle de la moralité, est extrêmement étroite. Que quelque part quelqu'un cède trop complaisamment à la passion, il arrivera toujours un moment où les autres, à cause de leur impuissance relative à inventer des moyens moins onéreux de le mettre hors d'état de nuire, devront recourir à la violence physique de la police et de la guerre et si, pour atténuer ce risque que la religion aggrave de tout ce qu'elle apporte de collectif, de sérieux et d'affectif dans notre vie, on débilite les âmes des sentiments essentiels à l'ambition créatrice, l'autre danger, qui est l'inertie de l'automatisme, de la matière, de l'État, menace à son tour de dégrader la conscience affaiblie. Nous vivons entre la guerre et la paresse, comme entre l'enfer, qui est l'antagonisme de volontés obstinées à se torturer, et la mort, qui est l'abdication d'un sujet devant l'objet. Nous ne pouvons échapper à ce double vertige que par la moralité, qui est l'émulation créatrice, la concurrence tournée en invention, l'affectivité finalisée par la synthèse intellectuelle, l'ordre issu de l'anxiété de l'amour. Mais, de même que le monde sort du secret de la conscience divine, à la fois inaccessible et omniprésente, l'invention n'est possible que par la conversion qui d'abord, dans l'impénétrable intimité de la conscience personnelle, la ramène, par la réflexion, de la passion à l'idée du devoir; puis l'élève, par l'élan qu'elle lui imprime vers le concret, de l'idée du devoir d'unir à l'amour unifiant.

Cette conclusion nous contraint de nous établir, *aussi loin de l'individualisme absolu à la façon de Stirner, que du césarisme absolu* auquel l'étatisme pur doit toujours aboutir, puisqu'il ne peut supprimer les conflits entre les personnes qu'en concentrant l'État dans une seule qu'il fait Dieu. Ces deux philosophies s'opposent comme le solipsisme et le déterminisme. Laissons en effet de côté l'agnos-

ticisme, qui ne pose pas un monde, c'est-à-dire un ordre, puisque l'être qu'il suppose est identique au non-être. Il y aurait deux mondes où la contradiction ne serait pas. L'un est le monde du déterminisme, un objet systématique, existant en soi, une nature sans âme, un désert où personne ne cherche sa voie ; la nécessité, s'identifiant la possibilité et la réalité, en exclurait la contradiction. L'autre est le monde du solipsisme, si le mot de monde convient encore où le pouvoir unifiant du moi ne suppose pas un principe objectif d'unité. Car s'il n'y avait qu'une conscience, moi ou Dieu, ce qui serait tout un, ou ce qui revient au même, des consciences hermétiquement hétérogènes les unes aux autres, aucune loi ne pourrait y avoir plus de réalité que celle que ce moi unique ou chacun de ces sujets lui prêterait ; et le caprice n'y serait jamais sanctionné par l'insuccès. Aucun conflit n'y pourrait apparaître, pas plus qu'aucun accident dans le monde de l'objectivisme ontologique. La liberté serait, dans le déterminisme réalisé, réduite à rien par la nécessité ; et nous ne pourrions même en concevoir l'illusoire idée. Elle semblerait triompher dans la toute-puissance de la conscience individuelle ; mais l'accomplissement d'un principe équivaut à son anéantissement, et la liberté se perdrait dans la liberté d'indifférence. La pauvreté, la vieillesse, les situations les plus critiques où notre imprévoyance nous permet d'être bloqués, nous rapprochent du premier monde, en nous inclinant au suicide qui livre au déterminisme ; la richesse, matrice de l'ennui, certains rêves où nos velléités suffisent pour engendrer un monde imaginaire, du second.

Mais nous ne pouvons atteindre, ni à l'un, ni à l'autre, puisqu'il serait impossible que l'un fût sans l'autre. Objet et sujets sont mariés, comme le grand Turc et la république de Venise, pour se battre. La connaissance apparaît en tant que l'objet s'impose au sujet, l'informe, le fait lui, pour s'évanouir où la vérité serait l'identification parfaite de l'être et du moi ; l'action se développe en tant que le sujet a prise sur l'objet, le transforme comme un

architecte ou le construit comme un créateur, le fait sien, pour se confondre avec lui quand l'objet cesserait de résister au sujet. En tirant l'idéalisme dans le sens d'un étatismes absolu, dans quelque langage concret qu'il s'enveloppe, en aboutissant à supprimer l'esprit subjectif en faveur de ce qu'on appellerait l'esprit objectif, on suppose résolues toutes les difficultés que la vie consiste à résoudre, la science achevée, la prévision parfaite, César omniscient, et les autres ardents à ne plus être rien. Mais il y a une autre manière d'éliminer les difficultés, c'est de ne les affronter jamais. En exposant un idéalisme anarchique, fidèle au reste à son intention en ce que la critique lui suffit, Stirner tarit la contradiction, qui est le principe de vie de l'idéalisme. Il est vrai qu'il dépend de moi que l'objet soit ma propriété et que les pauvres sont ceux qui se croient exclus de tout ce qu'il y a de précieux au monde, comme si tout ne s'offrait pas à eux. Mais si cette dépendance pouvait devenir absolue, si l'objet pouvait devenir, au plein sens du possessif, ma propriété, il ne se distinguerait plus de moi et je ne serais plus propriétaire de rien, comme il arrive à ces riches, qui ne jouissent plus de ce qu'ils ont et ne peuvent plus que souffrir d'en être éventuellement privés. Qui ne sait qu'une propriété, par la rébellion des hommes, ou par l'usure des choses qui cachent encore des volontés, n'est jamais une esclave, qu'elle contraint son propriétaire autant qu'il la contraint, qu'un esclave même est, parfois le maître, toujours l'ennemi.

Une philosophie est une promesse. Kant a dénoncé l'immoralité des promesses que celui qui promet ne croit pas sincèrement pouvoir tenir. Congédions donc à leur tour ces deux philosophies destinées à décevoir. L'acte, qui confère à la contradiction l'existence spirituelle, en lui refusant l'existence ontologique, pour la subjectiver ne la fait pas cesser d'être. Dès que la contradiction apparaît comme la source de la vie heuristique, qui est la vie consciente, celle-ci ne peut plus s'en débarrasser. Elle devient ternelle et universelle comme l'idée qu'elle dément été

comme elle ne peut être que par le moi qui en souffre, l'universalité de la contradiction est inséparable de l'universalité du moi. Elle ne doit pas être absolue, mais relative. Elle est faite pour servir le moi, non pour le détruire. Mais le servirait-elle et même, dans un idéalisme où rien n'est que par la croyance des sujets, où nul objet ne fait qu'exprimer quelque attitude d'un moi, serait-elle, si nous n'y croyions ? Croire à une contradiction, c'est la craindre.

Il en résulte trois conséquences :

La première, c'est que le sujet, qui ne peut concevoir de contradictoires qu'en opposition avec le devoir d'unifier, ne sera jamais livré sans secours aucun à la contradiction. A la mesure de son adhésion au devoir, il sera optimiste ; à la mesure de l'art, avec lequel il utilisera les lois objectives pour servir son amour de tous, il vérifiera son optimisme ; à la mesure de l'imagination, avec laquelle il dépassera ce qui est pour communier avec la Puissance infinie d'où doit procéder tout ce qui est déjà réalisé, il renforcera son optimisme. — Mais, deuxième conséquence, comme cet optimisme sera perpétuellement démenti par la contradiction, il n'équivaudra jamais à la certitude absolue, et l'on pourra toujours douter que la conscience soit plus qu'une lueur errante sur un océan d'inconscience, le devoir, plus qu'une fiction destinée à être démentie ou dissipée. L'idéalisme absolu est le système des axiomes impliqués par la raison théorique et pratique. Nous ne pouvons en concevoir d'autres, mais il faudra sans trêve que nous voulions les concevoir et les appliquer. — A ce moment, et c'est la dernière des trois conséquences annoncées, doit intervenir l'option suprême. Pris entre l'idée de la certitude, de l'éternité et de l'universalité de la vérité, et l'expérience historique de la contradiction, entre l'optimisme leibnizien et le pessimisme de l'Ecclesiaste, préférons la moralité, qui n'est pas seulement l'affirmation de l'idéalisme absolu, mais son application aux problèmes et aux souffrances, qui vérifient l'universalité de la contradiction. *Le mouvement même par lequel le moi, sortant de la multiplicité analytique, où l'idée*

et la mort s'opposent comme des duellistes, se livrera à l'effort pour inventer, le convertira de l'hésitation au bonheur. Une hypothèse devient de moins en moins aléatoire à mesure que la déduction en construit les conséquences, que l'expérimentation leur concilie une matière empirique, que le cœur trouve dans l'objet, construit par elle, une satisfaction et une espérance. *Quand la vérité fait le vrai, elle confère une certitude d'un moment à la foi.* Un inventeur ne se demande s'il peut inventer que pour commencer à inventer, et c'est dans ce passage, par lequel la contradiction se résout en construction, que le bonheur se donne à nous pour nous absorber en lui. Tout le reste n'est que prolégomènes. Il atteint à son plus haut degré quand l'esprit, devinant, derrière la matière brute, ces consciences enveloppées, dont le physicien recherche les pensées arithmétiques et géométriques, derrière la matière organisée, ces âmes végétales et animales, dont nous aimons en nous-même les désirs, pressent dans l'effort, par lequel il cherche l'un, une communion avec une Puissance universelle, qui s'est dissociée en volontés distinctes, parce que l'amour met la volonté dans ce qu'il aime. Il est vrai que toute volonté de croire est une raison de douter, sauf quand la volonté de croire vise la raison et l'amour. Si l'idéalisme ne cède pas à l'objectivisme ou au solipsisme, il consiste à professer que le bonheur doit être mérité, mais que le mérite obtient le bonheur. Il n'y a que le difficile, qui n'est pas plus l'impossible que le facile, à valoir la peine de le chercher. Le facile est toujours trop cher.

48. LA MATIÈRE. — Comme nous n'avons ici d'autre objet que moral, nous n'avons à dire de la matière que ce qui importe à une théorie de la moralité. En excluant le réalisme, nous avons exclu toute hypothèse, qui en ferait autre chose qu'un étage de lois dans l'esprit. S'il y a en effet un résultat, que la critique philosophique a obtenu, c'est que la matière est sans fond. Chaque fois que l'analyse s'est arrêtée en physique, le réalisme n'a triomphé par

cet arrêt que pour perdre ultérieurement ce qu'il croyait tenir ; et déjà la physique contemporaine pressent sous les systèmes, constitués par des noyaux atomiques, formés de protons et d'électrons nucléaires, et les électrons qui gravitent autour d'eux, et parfois, suivant l'hypothèse de Bohr, sautent d'un orbite à l'autre, des actions plus profondes qu'elle devra sonder. C'est qu'en effet la physique, d'après les conditions mêmes de sa possibilité, doit tendre à dégager la régularité, des accidents qui la déterminent et la troublent. Attachée aux formes de la quantité et devant commencer par le simple, elle doit tendre à retrouver, dans la matière et dans le rayonnement, la périodicité, sans laquelle la réalité lui serait impensable. Mais, puisque la périodicité ne peut être homogène à la pensée abstraite qu'à titre de rapports, de cette périodicité, il ne faudra jamais chercher le substrat. Quand la physique en trouvera un, c'est son ignorance provisoire qui l'y mettra. Il sera là pour marquer la place de ce qu'elle ignore encore. Elle a une vocation de relativité qui, pour devoir être toujours contrariée, devra toujours réussir ; et si l'absolu doit reculer devant elle, c'est que la volonté doit toujours s'élever au-dessus de toute périodicité, obtenue par elle.

Mais ce « doit » est moral ; et la matière naîtra de chacun des arrêts, auxquels la contradiction condamnera plus ou moins provisoirement l'esprit, du fait de son pluralisme. La conscience se dégrade en matière quand elle ne fait plus que « tourner en rond ». La société est de la matière naissante ; et le physicien, comme le sociologue est condamné à ne dégager que des vérités statistiques, exprimant à la fois la limitation des consciences, dont il saisit l'expression confuse dans la perception, et sa limitation propre. Il n'y aurait pas encore de force expansive des gaz pour un physicien juché sur une molécule comme il l'est sur la terre, il n'y en aurait plus, sinon à titre d'idée, pour un physicien saisissant dans des qualités des ensembles plus synthétiques que ceux qui sont accessibles aux consciences humaines. C'est un moi qui fait le vert, par son aptitude limitée et

spéciale à intégrer dans une seule aperception les trillions de vibrations par seconde qu'il y faut. Il n'y a peut-être pas de vert pour un chien ou moins qu'un chien. Rien n'empêche donc, si par ailleurs la théorie de la connaissance et de l'action l'exige, que la pression manifeste une moyenne, issue des actions individuelles de consciences obscures, comme la statistique des naissances, les décisions individuelles d'hommes et de femmes, d'abord partagés entre leur instinct sexuel et les tendances qui en contrarient la satisfaction. En dernière analyse, la lumière doit se propager comme, à l'exercice, une rangée de soldats alignés se numérotent ; mais le physicien ne les perçoit que de loin.

Ce ne sera pas la biologie qui démentira cette conclusion. Car, à supposer qu'un savant inspiré par la théorie de la génération spontanée, faisant tout ce qu'il peut comme il le doit pour retrouver les lois physiques dans les phénomènes biologiques, fasse apparaître en laboratoire un vivant dont la formation lui paraîtrait démentir le principe : *Omne vivum ex vivo*, il resterait à prouver, ce qui ne pourrait être, qu'une continuité psychologique et interne n'unit pas ce nouveau-né pour nous à une conscience, ne disposant jusque-là que d'un organisme trop petit ou sans efficacité sur ce qui nous est perceptible. On ne crée pas un enfant parce qu'on le fait entrer dans le champ de sa vision. Qui peut prouver que la fécondation de l'ovule par le spermatozoïde crée un esprit ? Il est aussi admissible qu'elle est un accident qui réveille une conscience, c'est-à-dire la fait passer de moins à plus de clarté et de puissance en même temps qu'il active le métabolisme ovulaire. Tout se passerait alors comme si le monde matériel était le système des lois médiatrices entre les esprits, refait à chaque instant par chacun, à raison de l'attention perceptive qu'il lui prête. Mais qu'il coupe, en prenant l'attitude scientifique, le lien qui unit la matière aux sujets, la périodicité séparée est condamnée à paraître s'amortir, comme elle s'amortit quand le moi renonce à la volonté morale. Le physicien, qui oublie que l'analyse n'est que l'envers

d'une synthèse, où la volonté fait l'être, en s'oubliant, se livre au pessimisme, qui s'exprime par le durcissement métaphysique du deuxième principe de l'énergétique. La conscience se prouve le progrès en progressant, sa liberté, en créant.

Bref le physicien consent à mourir un peu pour connaître ce qui se pense dans sa subconscience. C'est ce sacrifice, qui fait la moralité de sa recherche et qui sera payé par la satisfaction de la découverte. Il s'abaisse pour s'élever, comme la mère se fait enfant avec son enfant pour le soigner et le guérir. Il est aisé de voir comment la crainte de la mort y collabore. Sans elle et sans son retentissement sur toutes les contradictions que nous éprouvons, aurions-nous intérêt à analyser la matière pour y trouver les lois qui nous permettent de la refaire à notre convenance ? Si l'idéalisme a raison d'exiger que tout moi soit éternel parce que l'essence de la conscience est en lui, la mort ne peut être la fin absolue d'aucune conscience ; mais si la contradiction, issue de la pluralité des consciences, est la source du développement de toutes, il faut que l'expérience de la mort organique entretienne en toutes la crainte de la mort absolue. Qui ne se précipiterait vers la mort, comme vers la porte de la résurrection, comme vers la révélation d'un monde nouveau, s'il était certain qu'elle y conduise ? En écartant, chaque fois qu'il s'est présenté à nous, le messianisme d'un état final, en condamnant la perfection objective en raison d'un idéalisme de la vie, nous nous prédestinons à trouver dans la mort son corrélatif nécessaire. C'est par la crainte de la mort que l'intelligible devient intelligence, à condition que la volonté ne s'en serve pas pour se stupéfier.

Comment la perpétuité d'une conscience personnelle, qui trouve dans sa liberté relative, l'expression de la Liberté absolue, qui éprouve, dans la manière dont elle appréhende son expérience claire, la manière dont le moi total peut être omniprésent à tous les points de l'espace et à tous les instants du temps, est-elle compatible avec les lois de la

matière, c'est ce que la limitation de notre savoir actuel ne permettrait pas d'affirmer, du moins sans *Schwärmerei*, pour reprendre le mot de Kant. Mais il est toujours permis d'imaginer ; et c'est par l'hypothèse que commence la vérité. On peut supposer, et il y a des raisons de cette supposition, que le transformisme, en reliant, pour composer l'évolution phylogénétique, les formes adultes suivant leur succession, ne fait que relier des résultats ; comme l'historien, quand il enchaîne des événements qui résultent tous de maturations intérieures. Rien n'empêche donc que les organismes successifs, de même que les machines de plus en plus perfectionnées qu'un même homme peut utiliser à mesure que le progrès social les améliore, ne soient comme les échelons d'une vie continue, par laquelle les consciences personnelles, immortelles comme Dieu qu'elles exprimeraient, s'élèveraient ou s'abaisseraient sans s'interrompre, suivant leur moralité. Cette hypothèse rendrait éventuellement vérifiable dans l'expérience le postulat kantien de l'immortalité. Si l'on admet et objecte que personne ne connaît par réminiscence aucune de ses vies antérieures, il est aisé de répondre qu'il n'y a pas d'hérédité des caractères spéciaux acquis ; mais que, s'il y a hérédité, il doit se faire d'un vivant à l'autre une cumulation, une intensification progressive de la conscience, qui précisément se déploierait scalairement dans l'espace par une complexité croissante. Au cours de notre vie individuelle aussi, nous continuons à subir l'influence d'un passé, dont nous n'avons plus la mémoire distincte.

49. DIEU. — Ramassons les résultats de notre réflexion antérieure. Si la moralité est l'exclusion de la contradiction, il faut que celle-ci ne soit pas absolument objective, puisqu'elle ne pourrait être résolue. Toute vérité, tout être seraient impossibles. Il n'y a pas de chose en soi parce que ce serait le néant de l'esprit. Mais la contradiction, pour être soluble, doit être. Son existence est donc idéale et subjective. Cette subjectivité est-elle seulement celle d'un moi

unique ? Ce serait supprimer la contradiction par anticipation ; et le réalisme a raison de soutenir qu'il y a quelque chose d'indépendant de chacun de nous. La seule issue était de chercher son principe dans l'hostilité éventuelle des volontés, se faisant par aveuglement des biens qu'elles ne peuvent partager pour se les disputer. Nous nous y sommes engagés, elle doit nous conduire au plus obscur des labyrinthes, où la pensée puisse se perdre, le problème de la communication des consciences.

Deux raisons pourtant doivent nous encourager à l'aborder. La première est que la communication des consciences ne se heurte pas à la même impossibilité que la communication des substances. Quand on a une fois reconnu qu'aucune causalité transitive ne peut relier deux substances et que chacune ne peut porter d'autre causation que celle qui la déploie en attributs et en modes, il ne reste qu'à professer l'unicité de la substance ; ou, si cette solution paraît démentie par l'opinion commune, qui ne peut pas ne pas admettre la pluralité des sujets, qu'à faire des substances autant de mondes séparés. Où l'ontologie de l'être absolu coupe à la hache, l'idéalisme de la relativité permet des solutions plus souples. Déjà la théorie de la conscience individuelle, définie comme l'acte qui pose des relations, conduit à reconnaître que les termes, qu'un sujet pose par ou pour leur relation, ne l'affectent pas de façon égale. L'un doit posséder un degré d'actualité qui manque à l'autre, pour qu'il y ait un dynamisme dans le passage de l'un à l'autre. Si l'on ne veut céder à l'intemporalisme de la métaphysique, qui met pour ainsi dire les termes à plat, qui les accomplit dans l'immobilité de la synthèse achevée, bref, si l'on veut revenir à l'instabilité psychologique où se retrouve la vie de l'esprit, il faut admettre qu'en même temps que les deux termes sont présents dans la conscience totale, il n'y en a qu'un qui puisse l'être à la conscience claire. Pas de droit, si de quelque façon le gauche ne m'est donné, mais quand j'avère le droit pour le reconnaître, il faut qu'il attire à lui-même le meilleur de mon attention,

Le gauche est là, mais à l'écart. Je le vois, mais je ne le regarde pas, comme ces personnages de comédie qui ne veulent pas entendre les apartés de leurs interlocuteurs que toute la salle entend avec eux. Comment pourrait-il en être autrement ? De ce que la relation est la connexion, non de fortune, mais nécessaire, de deux opposés, ceux-ci sont inséparables. Si cependant cette inséparabilité était absolue, ils ne pourraient se distinguer, serait-ce comme deux parties d'un tout ; et d'abord l'abstraction serait impossible, en outre ils feraient un être, non une relation. Il faut que la relation danse dans la conscience. Au delà de ce que nous connaissons clairement, comme donnée actuelle ou fin de l'action, nous allons vers autre chose qui ne nous est encore connu que par son amorce dans le connu. La conscience fait du tir indirect. En visant ce qu'elle voit, elle vise au delà de ce qu'elle voit, une cible invisible. C'est ce que nous avons exprimé en admettant que les deux termes d'une relation, tous les deux embrassés par le moi, puissent être inégalement éloignés de lui. Cela peut aider, sinon à résoudre le problème de la communication des personnes, du moins à avancer vers sa solution. Des substances ne peuvent être unifiées que par identification, des consciences doivent pouvoir l'être par mariage.

Cette facilité s'accroît si l'on observe que l'obscurité de cette communication, qui condamne à l'échec un dogmatisme du clair, favorise un idéalisme de la conscience pour lequel l'obscurité de la contradiction est la source même du dynamisme. Si la présence de la contradiction dans la conscience lui est essentielle, la contradiction entre les consciences, qui serait au principe des contradictions éprouvées par chacune, doit conférer au fait de cette présence une intelligibilité *a priori*. Que la conscience tire sa nature objective de la relation, les consciences doivent ne pouvoir, ni s'identifier complètement, ni être absolument extérieures les unes aux autres. La contradiction, qui ne peut être, ni l'indifférence parfaite d'un des termes à l'autre, ni leur union, s'accorde avec cette hypothèse ; que l'expé-

rience vérifie en tant qu'elle nous interdit la connaissance immédiate d'aucune autre conscience que la nôtre, mais nous oblige à croire à l'existence d'autres consciences dont nous subissons les actions. Il en résulte que la difficulté de résoudre le problème de la communication des consciences, qui plaide contre le dogmatisme, appuie un probabilisme expérimental et moral, où la raison n'intervient que comme un principe d'obligation.

Il ne peut s'ensuivre que la contradiction *entre* les consciences doive être le dernier mot de la philosophie, car, après avoir adhéré à l'idéalisme rationnel par la reconnaissance de l'impossibilité d'esquisser aucune philosophie sans l'avouer, on l'abandonnerait définitivement au profit du réalisme, qui n'aurait attendu si longtemps que pour recevoir d'un coup tout ce que l'idéalisme lui refuse. Admettre en effet que la contradiction entre des consciences, qui ne pourrait, en tant que telle, être représentée par aucune d'elles, constitue la nature irréductible de la réalité, serait restaurer la chose en soi. Ce serait même restaurer avec elle le tragique du pessimisme absolu. Car, dans une philosophie comme le kantisme, où la foi morale dans les postulats de la raison pratique s'assure l'espoir qu'une intuition postérieure à la vie phénoménale nous révélera la rationalité du noumène, le mystère de la chose en soi n'est fait que pour receler une « sagesse mystérieuse ». A l'identifier avec la contradiction en soi, on s'interdirait, non seulement cet espoir, mais tout espoir, le plus enfantin des espoirs. — Ce ne serait pas écarter la difficulté que de marquer que la contradiction entre les consciences doit se symboliser dans chaque conscience par une contradiction ressentie, comme la guerre dans les débats intérieurs à chaque belligérant. Il est vrai que deux termes ne peuvent se présenter séparément à deux consciences distinctes, sans que ces deux termes appellent en chacune d'elle son corrélatif et, par suite, sans que les deux termes s'opposent pour chacune d'elles. Mais on réduirait l'idéalisme concret à l'idéalisme métaphysique, si l'on méconnaissait la différence entre un

terme subconscient et ce qu'on appelle le même terme devenu conscient. Notre vie consiste dans le combat entre notre conscience claire et notre subconscience. On ne se bat pas avec du complètement identique à soi. La conscience ne serait qu'un milieu homogène, un épiphénomène de son contenu, rien, si, en passant de la subconscience à la conscience focale ou inversement, un terme restait, non seulement le même, mais tout le même. Autant prétendre que c'est la même chose d'être le propriétaire d'un objet qu'on a perdu et celui d'un objet actuellement possédé, proche de la main et qu'on sait manier. Si des contradictions en nous expriment une contradiction entre nous, celle-ci est autre que celles-là. De quelle manière la contradiction, qui n'est pas pour l'un de nous, existe-elle donc ?

Puisque un minimum de logique nous interdit de réaliser la contradiction en soi, le seul possible, c'est que les termes qui ne s'offrent à aucune conscience subordonnée avec une égalité actuelle pour qu'ils puissent lui être dits intérieurs, soient pour une conscience supérieure, avec laquelle chaque moi privé s'identifierait pour autant qu'il est rationnel. Dieu, par le devoir, identique à l'idée de finalité, puis par toutes les formes sensibles et affectives de la finalité, notamment par la beauté qui provoque l'admiration et par la grâce qui provoque la prière et l'amour, nous inviterait à l'union ; mais cette union ne serait pour chacun que la confusion, et, en fin de compte, l'anéantissement dans l'Un de l'éléatisme, si cette union ne devait être à chaque instant et à nouveau voulue par nous, et par conséquent si nous n'étions distincts les uns les autres et de Dieu. Dieu lui-même ne pourrait éviter de devenir une nature inconsciente, un objet anéanti par la coupure qui le séparerait du sujet, une idole vaine, si le moi divin ne résistait à l'exigence de la nécessité. Il se consumerait dans une flambée, d'où ne tomberaient que des cendres. Il ne reste une personne qu'à la condition que, de conséquence en conséquence, le principe de l'être n'épuise pas immédiatement, instantanément, l'infinité de sa puissance, pour s'accomplir et

se fixer dans un ordre inerte. Pour que la création manifeste, à travers le temps, la volonté inépuisable de Dieu, il faut que la contradiction la scande. Elle ne le pourrait, s'il ne s'abaissait en se diffractant dans la multiplicité innombrable des consciences particulières. En leur conférant l'existence, il leur confère immédiatement la connaissance d'elles-mêmes, sans laquelle elles ne seraient que ses représentés ; il leur donne dans la liberté, qui aspire par la moralité à croître sans cesse, une parcelle de la Puissance créatrice ; il les fait comme lui supérieures à l'espace et au temps et comme lui secrètes, intimement invisibles les unes aux autres.

La toute-puissance de la nécessité, c'est la passion. Si la conscience seule possède la suffisance complète, si l'en soi ne peut être qu'une illusion du pour soi quand celui-ci se laisse surprendre par l'abstraction de l'idée d'être, Dieu ne peut être qu'en se gardant de la substantialité spinoziste et même leibnizienne, qu'en étant conscience. Car fait-on du monde le seul possible, conscience et choix sont superflus. La connaissance ne peut plus se concevoir. Veut-on distinguer le monde de Dieu, la nécessité morale de la nécessité métaphysique, en faisant du monde le résultat d'une lutte des possibles dans l'entendement divin qui préparerait le meilleur des compossibles, il reste à comprendre comment peuvent entrer en lutte dans un esprit, qui doit exclure toute négativité, des possibles dont la lutte suppose la contradiction. Pour que cette lutte, sans laquelle la moralité nous serait inconcevable, soit intelligible, il faut donc que la nécessité expansive, qui ferait d'un possible le centre de groupement de tous les autres, non seulement compossibles, mais nécessaires avec lui, et de ceux-là seuls, soit limitée par la limitation même du moi qui les conçoit ; bref il faut que le moi divin éprouve une crise de la personnalité, qui en même temps doit rester volontaire pour rester divine. Toute autre solution fait évanouir la possibilité dans la nécessité ou dans l'impossibilité, dans l'être parfait ou dans la contradiction seule. Au lieu de couper

entre eux, il faut les associer. Il ne peut y avoir Dieu sans la contradiction, ou la contradiction sans Dieu ; et si la contradiction ne peut être relative qu'en opposant des personnes, l'analyse de la moralité doit conduire à une solution mixte comme le rapport. Il faut à la fois que Dieu soit et ne soit pas, que le monde concilie l'unicité et la multiplicité des personnes, que le propre de la conscience, ce soit d'être la conscience pour et par les consciences. Que Dieu fût achevé, la contradiction serait supprimée, mais l'Esprit ne serait pas vivant ; que Dieu ne fût pas, le néant le remplacerait et il n'y aurait pas plus nos esprits que le sien. Nous nous déplaçons entre le non-être et l'absolu de la perfection, comme entre une limite égale à 0 et une limite égale à $+\infty$, immoraux ou moraux, suivant le sens que nous préférons sur cette direction.

En demandant à la contradiction de nous introduire dans l'affirmation de l'existence de Dieu, nous avons fait jouer, pour ainsi dire, l'argument ontologique à rebours. Nous avons conclu, de ce que la contradiction ne peut pas être objectivée par l'esprit, que l'existence doit lui manquer. C'est passer, comme l'argument ontologique le demande, pour l'idée de l'être parfait, de l'idée à l'existence d'un être correspondant à l'idée, mais pour exclure cette existence. Personne n'hésite en effet à passer de la contradiction du cercle carré à l'affirmation qu'il n'y a pas de cercle carré. Le passage est d'ailleurs beaucoup plus facile pour un idéaliste, qui ne peut admettre qu'une extériorité relative entre les esprits et même admet que rien ne peut exister pour lui que par la vérification, qui lui en a été, est ou sera donnée, que pour un réaliste, qui coupe entre la pensée et l'être. Il en résulte pour lui qu'exister objectivement signifie pour nous être obligatoirement attiré par, ne pas exister objectivement, être invinciblement repoussé par. Réaliser la contradiction serait réaliser la guerre absolue et éternelle, qui serait l'enfer même ; quand la religion en présente l'idée, ce doit être pour en empêcher le fait.

Mais, si la contradiction absolue entre les consciences, n'est admissible pour aucune, si, pour elles, même se battre est encore s'unir, il faut d'abord qu'une identité profonde les conjoigne ; et, puisque l'abstrait n'a par lui-même aucune force d'être et qu'il la reçoit toute de la volonté où la volonté est, qu'aucune loi n'est en définitive que la fidélité de l'esprit à soi-même, subie par lui parce qu'il la veut, il faut aussi qu'une conscience soit par rapport aux autres dans la situation d'un président de conseil d'administration par rapport aux collaborateurs de l'entreprise. L'argument ontologique, sans nous contraindre, nous oblige à le concevoir, les arguments empiriques à le vérifier ; et de quelque manière que la finalité nous soit donnée, partout où nous l'obtenons, nous vérifions l'existence de Dieu. Que cette vérification ne puisse être que relative, on le voit trop pour que nous en répétions les raisons ; et les contradictions, qui démentent la finalité, permettent l'option. Mais quelle armée remportera la victoire, si elle croit que l'état-major général n'est qu'un mot, qui ne fait que situer le point où il devrait y avoir le commandement unique ?

On voit en quel sens nous sommes conduit à nous rallier à l'argument ontologique. Descartes et Kant s'établissent pour ainsi dire aux extrémités de son domaine. Le premier identifie presque immédiatement l'idée et l'existence de Dieu, le second les sépare. Il faut faire de la séparation la source de l'union. L'identification cartésienne devait conduire à cette conception de la philosophie, qui en fait l'analyse de Dieu. Quiconque adopte la tradition de Spinoza, comme M. Lavelle, préfère cette méthode qui consiste, pour résoudre un problème, à supposer le problème résolu. Poser est le fait d'une conviction formée, mais elle a dû se former au cours de débats où elle n'était pas aussi forte ; et le moraliste, comme le vérifie l'exemple du pénaliste Bentham qui a voulu faire une morale pour les canailles, doit partir, non du bien, mais de la contradiction, non de la solution, mais de l'origine historique de la recherche. Il doit donc d'abord douter et il ne cessera jamais

de douter, à l'exemple de Kant, qu'il faille identifier l'idée, même l'idée de l'être en dehors duquel il ne doit rien y avoir, et l'existence ; car toute notre vie vient précisément de ce que toute idée est un idéal, auquel manque quelque chose pour être saisissable dans l'expérience. Faut-il donc abandonner l'argument ontologique ? Mais, pour Kant lui-même, les deux critiques ne sont que les branches d'une tenaille, qui est faite pour nous pousser à l'effort moral ; et toute expérience de la douleur est kantienne par là. De même aussi que la critique du jugement ne pourrait être interprétée métaphysiquement sans démentir la théorie kantienne de la moralité, la douleur ne peut garantir que la finalité, dont elle engendre d'autant plus impérativement le désir qu'elle est plus violente, passera de l'idée à l'être puisqu'il y faut l'invention morale et la collaboration des volontés. Mais si, dans une philosophie ou dans un esprit, la foi apparaît en même temps comme possible par la réflexion sur la science, impérative par l'analyse des principes de la morale, souhaitable en tant qu'elle satisfera aux conditions de notre faculté subjective de juger, tout a été fait pour que le consentement, que le moi doit y donner, lui soit le plus facile.

Aussi quand Hamelin identifie l'argument ontologique à la genèse dialectique des catégories, en ajoutant que leur construction n'est qu'une ébauche, il accepte et limite l'argument ontologique jusqu'où il porte. Qu'il faille dramatiser et biraniser la pensée hamelinienne, pour retrouver la moralité où Rauh a eu raison de la voir, dans l'expérimentation originale de toute personne, cela ne fait pas que l'idée de Dieu ne doive se proposer à nous tous pour nous tourner vers l'union. L'argument ontologique définit le devoir par sa fin. Devrait-elle entraîner, de cela seul que l'argument ontologique nous la fait concevoir, l'actualisation de son objet, Dieu, en devenant actuellement identique à tous, les confondrait en lui. Il ne doit pas inviter à l'amour pour en faire le principe de la mort. Dès par conséquent qu'il doit se fragmenter inégalement pour que les

consciences particulières émanent de lui, qui doit leur rester jusqu'à un certain point immanent, elles ne doivent plus le posséder qu'en raison de leur communion avec lui, c'est-à-dire de leur moralité. En résulte-t-il qu'il devienne indifférent à leur sort ? Pas plus qu'un père qui, voulant élever ses enfants pour la liberté, tolère leurs maladresses, à proportion de ce qu'elles contiennent d'initiative, d'ardeur et de joie de vivre. De même Dieu tolère le crime, parce qu'il ne peut vouloir notre moralité qu'en en voulant les degrés. Mais, par la mort de la victime, il arrête ses souffrances et l'enlève au criminel, comme, par la mort du héros, il limite l'efficacité qu'il veut lui consentir. Pour guider les vivants, la douleur et la finalité lui suffiront toujours ; et celui qui, au plus vif de la souffrance, trouvera dans la représentation, si abstraite soit-elle, du bien à faire, le courage d'obéir au devoir, sentira l'intervention de la grâce, qui lui permet de s'élever au-dessus de la nature ; de même qu'il la sent dans le secours d'un autre homme, qui ne peut jamais le dispenser de l'effort, mais lui en concilie le succès. Nous sommes avec lui et entre nous *conjuges in æternum*. Nous livrons-nous aux passions, nous devenons une matière par rapport à lui, et il nous domine comme un physicien son objet par la connaissance de ses lois ; nous redressons-nous par l'effort moral, il nous laisse spécifier ses volontés profondes en se réjouissant de créer par nous.

De cette conception, suivant laquelle nous participons tous par la moralité à l'exubérance créatrice de l'Universel absolument concret, résulte cette conséquence *qu'il ne doit jamais nous attirer que pour nous repousser*. Sa volonté d'unir doit s'opposer à sa volonté de distinguer. Nous ne sommes des personnes qu'à la condition de n'être pas lui, nous ne sommes moraux qu'à la condition de coïncider avec lui. Il se démentirait s'il nous supprimait en nous absorbant, il nous anéantirait encore s'il nous séparait absolument de lui-même ; de même que le temps s'évanouirait pareillement s'il se réduisait à l'éternité de sa loi ou à l'atomicité de sa succession. L'histoire en procède. Chaque

conscience puise en Dieu, par l'intermédiaire de l'objet, tout ce qu'il lui faut pour créer, si elle le veut; et le monde sort de ces initiatives qui se cumulent en se contaminant. Si le « théotropisme » des personnes subordonnées s'accomplissait, la nature s'abîmerait en Dieu et nous avec elle. En rendant le théoricien au sentiment de son ignorance et à la recherche, le mystique à la sécheresse, le moraliste à la conscience du mal, l'artiste au besoin d'échapper par l'art à l'insuffisance de la nature, bref tous à la contradiction, Dieu renouvelle la création. Si la conscience est inséparable de la contradiction, l'histoire ne pourra « arriver »; elle ne pourra être le passage d'un Eden à un Eldorado. Notre bonheur n'est pas ajourné à la perfection hypothétique d'un état réservé à la jouissance, puisqu'elle ne pourrait que s'y amortir avec la vie. Il n'est pas, ou il est dans le présent, se renouvelant sans cesse, comme la coïncidence dans la moralité entre le moi et le processus créateur. Il nous est donné à chaque instant où nous résolvons une contradiction, au sein de laquelle le sujet pur oppose l'idée de soi à ce qui le déchire, pour entrer dans le bien, qui nous porterait, s'il ne devait toujours être refait et développé. Dieu se cache, non pour nous damner, mais pour nous animer.

Il en résulte que *le miracle*, par lequel Dieu doit répondre à la prière, *ne peut pas se distinguer de l'acte moral*. Si le déterminisme est insuffisant pour rendre raison de l'invention, s'il n'est que le devoir élevé par l'action à un certain point d'existence, si la nature qu'il constitue doit toujours être dépassée par la recherche, toute action morale est miraculeuse en ce qu'elle transcende l'effectué, y met une nouveauté qui, en tant que telle, ajoute à tout ce qui converge en elle. Le plus fugitif des actes d'attention est transcendant par rapport au système où il s'introduit, et quand il se prolonge dans une action sur le système, il dévie son histoire vers des voies où il ne se serait pas engagé de lui-même. La plus furtive des indiscretions de l'amour prépare de même une action auxiliaire, qui déviara le sort de son

bénéficiaire. Dans un cas comme dans l'autre, le miracle, impossible s'il n'y avait pas le déterminisme, impossible aussi s'il n'y avait que le déterminisme, intervient, non pour démentir la raison, mais pour contribuer à son épanouissement. C'est un hasard voulu et bienfaisant ; mais le hasard même est, objectivement, par les lois qui font le contenu de l'acte, que nous sentons comme fortuit.

D'un mot il n'y a de miracle que l'invention, toujours digne de provoquer l'admiration en ce que l'inventeur y résout une contradiction, dont ceux qui en souffraient ne voyaient pas la solution et commençaient à désespérer. Dans un miracle où l'invention manquerait, il n'y aurait plus que crime ; et celui qui prierait pour obtenir un miracle qui devrait le dispenser de moralité, corromprait la prière. Prier moralement, ce ne peut donc être qu'une action affective par laquelle le sujet se donne l'élan, le courage, la foi indispensable à une action psychologique, physiologique ou physique. Il invente un sentiment pour y trouver la puissance indispensable à une autre invention. Qu'il doive, dans l'épreuve de son succès affectif, qui n'est qu'une nouvelle vérification du Cogito, pressentir la grâce divine, il ne fait pas autre chose que le savant affirmant, comme *vrai*, le résultat d'un succès intellectuel, puisque ce mot de vérité n'a aucun sens, si l'on n'y met quelque participation à ce qu'il y a de plus intérieur dans l'Être réel. Faute de pouvoir nous confondre avec lui sans nous anéantir, Dieu nous devient évident à raison de la vérité, de la beauté et de la foi que nous conquérons ; ou, si l'on préfère, quand nous rapportons à Dieu le bien qui nous est donné, nous y ajoutons la promesse infinie, sans laquelle tout bien s'anéantit immédiatement.

Ce mouvement alternatif, qui nous rend à nous-même pour que nous cherchions Dieu et ne nous le fait trouver que pour nous rappeler au devoir, quand l'immoralité ne vient pas en troubler le rythme, assure à la fois la continuité de la création divine et notre respiration intérieure. Dans la mesure où chaque moi particulier, que le moi rationnel

invite au devoir, s'identifie avec lui en lui obéissant, nous devenons les membres de Dieu, comme le professe le panthéisme; et Dieu nous crée par nous-même, en rendant nos consciences de plus en plus claires, puissantes et harmonieuses. Mais, où deux termes s'identifient, il est permis de faire de chacun le sujet de ce qui arrive à l'autre; et nous sommes d'autant plus libre que Dieu devient plus puissant en nous. Pour nous-même, l'alternance de régression et de synthèse, qui constitue le mouvement le plus général de notre esprit, exprime la docilité morale, avec laquelle nous nous approprions les lois objectives, pour en faire les moyens subjectifs de développer l'objet. Mais, comme cette alternance présuppose la contradiction, qui la lance, et notre volonté, qui la fait, le panthéisme, qui est la philosophie de Dieu achevé, cesse d'être vrai, puisque l'une et l'autre ne sont possibles qu'en tant que les consciences particulières se distinguent subjectivement entre elles et de Dieu. L'immanence et la transcendance ne se définissent que par leur conflit; mais il n'y a pas de transcendance d'un être hétérogène à l'esprit. Toute révélation, à l'exemple de celle d'un livre de mathématiques supérieures pour un écolier ou du *Traité du Monde* de Descartes pour Malebranche, est faite pour solliciter un esprit à la comprendre; et elle ne peut être pour lui, serait-ce comme un mot, qu'à la condition qu'il y perçoive déjà une lueur d'intelligibilité. Si nous avons insisté sur cet aspect du problème de Dieu, c'est que nous devons nous en inspirer, en cherchant la mission de l'éducation morale, puisque l'éducateur ne peut se proposer pour objet, ni de substituer sa volonté à celle de son élève, ni de lui rester complètement étranger.

On objectera peut-être à cette solution, qui demande à la contradiction entre nos consciences de permettre et provoquer la liberté divine, comme la contradiction à l'intérieur de chacune de nos consciences permet et provoque la nôtre, qu'elle ferait comprendre ce qu'on peut appeler, en forçant le mot, l'objectivité de la contradiction, si, du fait d'en voir les termes en lui-même, Dieu ne devait dissiper

l'obscurité, qui leur permet d'être contradictoires. Pour ainsi parler, la contradiction ne pourrait sortir de nous que pour s'anéantir en Dieu. — Toutes les difficultés, qui naissent de la composition dans un même monde de la liberté divine et de la nôtre, impliquent la croyance que la toute-puissance, est équivalente à la somme du réel, au lieu de la déborder. On entend par connaissance parfaite une analyse complète, qui identifierait l'esprit divin à la totalité des lois immanentes à la réalité. C'est oublier le sujet en Dieu ; car il doit les saisir à la fois, comme distinctes, s'il les connaît, dans leur principe systématique, s'il les comprend, dans leur convergence, s'il appréhende la qualité. Appellerait-on monde la somme des lois, étalée comme dans un manuel de physique, leur principe comme dans un traité de métaphysique, ou tout ce que pourrait voir un peintre ubiquiste, Dieu doit déborder le monde. Le réel est divin en ce qu'il dépasse et dépassera tout ce que nous pouvons ou pourrons en savoir. Qu'est-ce qui empêche donc que Dieu à la fois ne sache ce que nous ne comprenons pas, ne le comprenne et ne comprenne pourquoi nous ne le comprenons pas ? Sans doute est-il dangereux de demander à nos expériences de nous initier aux expériences divines. Mais, à les prendre comme des symboles, elles nous en font pressentir quelque chose ; et la moralité ne serait que l'ordre d'un tyran, si quelque parenté entre elle et l'activité créatrice de Dieu n'y mettait ce qu'il faut d'intelligence pour qu'elle puisse être un amour. Ne nous arrive-t-il pas de juxtaposer, dans une même aperception, l'appréhension d'une qualité et la pensée de ses conditions quantitatives ? Maladroitement sans doute, mais tout de même je peux à la fois entendre un la, et le penser produit par 435 vibrations à la seconde. Dans la jouissance artistique, l'admiration ne cesse pas pour être intelligente. Il n'en est pas autrement quand je connais par sympathie. La psychologie rationnelle est faussée par le postulat qu'il n'y a pas, si l'on peut dire, d'états contradictoires. Je peux imaginer comment les tendances d'un autre l'ont, dans telle contradiction donnée, entraîné

à un crime, en sachant comment il aurait pu inventer la solution du conflit, où il s'était laissé capter. Expliquer serait absoudre si le sujet moral ne débordait toujours son objet ; dans la sympathie, la conscience-sujet est toujours plus et moins que la conscience-objet. En Dieu, infinité, tolérance et amour ne doivent faire qu'un.

En conciliant en lui la suffisance pour lui et l'inaccessibilité pour nous, Dieu nous enferme dans une antinomie, qui est la source de la moralité même. Il n'y a que l'infini qui puisse ouvrir devant les personnes une carrière telle que chaque progrès ne soit pas un progrès vers la mort. Mais en même temps il introduit dans la moralité ce qu'il y faut d'humilité ; si notre devoir est de réaliser, il n'y a aucune réalisation, du fait seul qu'elle se découpe dans l'être, qui n'exige de chacun qu'il se mesure à ce qu'il peut. Le savant doit savoir que la loi qu'il va trouver sera chargée de subjectivité et qu'elle est faite pour mener à la contradiction avec elle-même ; mais il doit continuer de la chercher. L'artiste doit sacrifier le charme d'un rêve, où les possibilités contradictoires de son avenir se rassemblent sans se combattre, pour consentir aux difficultés de l'expression technique, qui ne lui permettra d'en rendre qu'un aspect ou une nuance. Le travailleur, qui accomplit dans le coin le plus obscur de la civilisation, un travail automatisé et spécial, où son âme ne pourrait trouver qu'une satisfaction misérable, si le devoir ne portait comme un reflet de la plénitude divine, vérifie ce qu'il faut d'humilité à chacune des consciences particulières pour occuper sa place dans le concert des volontés. De même la succession et la collaboration historique des religions et des morales est sans doute dominée par l'importance variable, suivant les circonstances de temps et de lieu, des vertus, que chacune a pour mission plus spéciale d'entretenir dans le monde. Mais une vertu est déjà de la moralité spécialisée et fixée. La moralité n'est ni le courage seulement, ni la sagesse seulement, ni la générosité seulement, ni rien d'autre à part du reste ; elle est l'œuvre mobile de la volonté qui

les dose suivant la singularité de chaque acte à faire, en vue, comme et avec Dieu, de créer, de le créer, de se créer. Humble pour ne pas l'être, se renonçant pour s'élever.

Cette humilité, qui consent à sa limitation pour y trouver le moyen de la dépasser, est le positivisme même, s'il ne veut être, ni partial, ni fermé. Ce qui est inacceptable dans le comtisme, c'est la double prétention, d'abord à chercher exclusivement dans la science la positivité, ensuite à emprisonner la science dans ses limites actuelles, comme si elle avait atteint ou était près d'atteindre un état final. Le positivisme cesse d'être positif, au moment où il réalise ses négations. Où que la conscience morale situe sa démarche essentielle, qui est de puiser dans l'irréalité d'une contradiction l'élan nécessaire à la réalisation d'un bien encore inconnu, elle requiert et atteint la positivité ; et quand le positivisme a raison, c'est quand il empêche la conscience de la manquer, en ramenant l'agent vers la considération des conditions concrètes, où il doit situer son action. Déjà, quand nous essayons d'appréhender, par un formalisme conceptuel, une phase de la conscience trop distante de celle dont nous éprouvons l'actualité, il est trop facile que les concepts perdent le sens qu'ils tiennent de leur relation avec l'absolu de notre expérience actuelle ; à plus forte raison, quand il s'agit de la conscience divine ; et si une trame d'idées théologiques nous détournait d'un effort, qui ne peut être moral qu'en emportant la personnalité entière, nous substituerions, en cédant une fois de plus à la passion du séparé, l'idée de notre participation croissante à la conscience universelle, à notre participation réelle. L'accès à Dieu par la conquête et la création de l'objet ne se localise pas en l'une de nos activités, il suppose la collaboration de toutes pour être l'œuvre du moi. Le positivisme nous ramène à cette vie, la seule vie, la vie dans laquelle le devoir exprime abstraitement pour tous l'unité et l'infinité de Dieu.

CHAPITRE VIII

L'ÉDUCATION MORALE

50. LE PARADOXE DE L'ÉDUCATION MORALE, c'est qu'elle ne semble pouvoir être éducative qu'à la condition de traiter celui qui la subit, comme une chose, ce qui est l'immoralité même. Celui qui entreprend une tâche doit y apporter tous ses soins. Le meilleur éducateur ne sera-t-il donc pas le maître qui, par la concentration des moyens convenables, contraindra un disciple à agir ou penser conformément au devoir ? L'éducation parfaite sera, semble-t-il, l'éducation complète qui, par la reconnaissance exhaustive des conditions naturelles, qui s'imposent au patient de l'éducation, et la disposition des conditions artificielles, qui doivent les spécifier moralement, ne laissera qu'une voie libre devant l'élève et l'y poussera de force. — Mais ce triomphe de la pédagogie serait la tyrannie.

Heureusement cet idéal de l'éducation est destiné à rester idéal. La détermination des conditions d'un acte, même très abstraitement défini, restera toujours grossière ; et, faute d'être complète, elle laissera, à celui qui subit l'éducation, la latitude de l'orienter dans un sens divergent de celui que se proposait l'éducateur. De même que le physicien ne réussit ses expériences que si personne ne vient les truquer, le pédagogue suppose la docilité de celui qu'il veut conduire à ses fins ; et cette institutrice, qui entraînait préventivement ses élèves à répondre à des tests, leur enseignait à se défendre contre ceux qui se serviraient de la science pour les induire à aliéner leur volonté, L'industrie américaine en arrive à imposer

aux ouvriers des tests d'intelligence, non pas pour recruter, mais pour écarter tous ceux que leur médiocrité intellectuelle ne prédispose pas au travail taylorisé. Il n'y a pas à le lui reprocher, il faut bien que tous vivent et produisent. Mais, où l'on ne se propose pas d'élever celui qui subit une action, il y a dressage, il n'y a pas éducation. Le but de l'éducation en effet n'est pas de fabriquer des machinistes machinaux, *c'est de susciter des inventeurs*. La force et la valeur d'une civilisation s'apprécie au nombre et à la qualité des inventions qu'elle produit. Ce qui est vrai pour la société, l'est pour les individus. Le monde des vivants est un conflit de stratégies, où chacun cherche à dilater sa liberté, d'abord en la défendant contre celle des autres, puis en la conciliant avec elle. La pédagogie scientifique manifeste aussi la volonté des savants, immorale quand elle ne réserverait pas chez l'élève, même un enfant, le droit de décider de sa vie, morale tant qu'elle ne se proposera que d'informer un homme sur lui-même pour lui permettre de se décider plus heureusement. Comme la science, qui lui fournit des moyens, mais rien de plus que des moyens, l'éducation n'est pas faite pour matérialiser la conscience, mais pour favoriser son épanouissement. Elle doit être l'éducation de la liberté, elle ne peut l'être sans que l'éducateur accepte le conflit entre lui et son élève. Contradiction sans doute; mais, comme toute autre, celle où commence cette moralité-là. *Concordia discors*.

Comment en effet une technique pourrait-elle tenir lieu de vérité et d'amour? Toute technique doit participer à cette insuffisance essentielle de la science de n'être jamais qu'objective et partielle. Beaucoup plus proche de la religion et de l'art, en ce qu'elle met en relation des âmes personnelles, l'éducation doit comme eux utiliser les ressources de la technique; mais c'est à l'exclusion de la technique séparée et, pour ainsi dire, nue. La technique la plus puissante est celle qui n'est pas ressentie comme une technique, de même que le devoir efficace est celui qui s'est changé en amour. Quand donc l'intelligence abstraite interviendra

pour fournir des méthodes à l'éducation, il faudra que ces méthodes se composent et se fondent dans une action affective qu'elles pourront préparer et servir, mais dont elles ne dispenseront pas. Il faut beaucoup de lois, de techniques et de cas, pour que leur connaissance aboutisse à l'intuition prospective, par laquelle l'esprit voit, avec une évidence vraie, ce qui est à faire. Encore faut-il qu'elle y aboutisse. Comme l'école de guerre ne suffit pas à faire les génies militaires, aucun manuel opératoire ne fera d'un homme un éducateur, sans la vérité, le don de soi et la sympathie pour autrui.

Une fois précisé l'objet de l'éducation morale, qui s'oppose à toute espèce de dressage, comme le déterminisme ouvert au déterminisme fermé, essayons, d'après l'analyse, qui vient d'être faite de la moralité, qu'elle a pour but de favoriser, de reconnaître les règles principales qui peuvent servir son effort. L'ingénieur Fayol, qui a cherché à corriger ou à compléter le taylorisme, en construisant une théorie de la formation des chefs, résumait la psychologie de l'organisateur dans une formule de cinq infinitifs à valeur d'impératifs. A condition de ne pas demander à une formule, plus qu'elle ne peut donner, les règles de l'éducation morale peuvent être condensées dans les trois commandements : *inquiéter, promettre, aider*. Qu'ils devraient se monnayer dans une variété indéfinie d'applications, cela ressort de ce que la moralité est la volonté de ne pas se contenter de l'abstraction. Nous limitant ici aux traits généraux de la théorie de l'action morale, nous ne pourrions qu'indiquer des directions.

51. INQUIÉTER. — L'instruction ne fait que transmettre des habitudes de parler et d'agir ; il est toujours à craindre que ceux qui l'ont reçue ne s'y laissent emprisonner. L'éducation, qui doit les délivrer, commence par *l'acte qui éveille ou approfondit une contradiction dans leur esprit*. En provoquant l'inquiétude, elle prolonge l'action de la conscience morale. S'il y a en effet une direction et un sens,

qui mène de la matière brute à la matière organisée, puis à la conscience claire, puis à la conscience morale, qui n'est que la conscience à son plus haut point de vivacité, c'est que le déséquilibre croit, c'est que les crises se multiplient. Plus une société est progressive, plus les inventions y renouvellent le trouble ; et une sociologie, qui voudrait exprimer l'ordre social, ne pourrait y réussir qu'en la condamnant à la routine. Si donc l'on ne réduit pas l'éducation à la fabrication d'esprits standardisés, il faudra d'abord qu'elle introduise la contradiction au sein des esprits qu'elle veut tourner vers l'invention. — Certes l'on comprend qu'aux moments, par exemple dans les périodes de guerre ou de révolution, où les problèmes, qui assaillent une conscience du fait des autres ou de soi, sont trop pressés et trop pressants, l'ingénuité animale et le farniente des choses apparaissent comme le salut. Mais, quand nous souffrons trop, le mal n'est pas que nous souffrons, c'est seulement que nous souffrons trop ; ou plutôt que notre habileté à convertir notre souffrance en une action qui la domine est inégale à notre souffrance. L'éducation, partout présente dans les actions que les hommes échangent entre eux ou exercent sur eux-mêmes, doit intervenir pour tempérer l'inquiétude et remédier à l'impuissance. Elle ne le pourrait si elle ne l'avait montrée, ou grossie, ou même provoquée. Quand elle aura appris à domestiquer la contradiction, l'âme, qui en recevra la force de ses tendances et l'occasion de ses succès, y reconnaîtra la source de sa vie même. L'éducation est d'abord l'éveil volontaire de l'esprit. Elle procrée.

Le choix des contradictions occasionnelles. — L'art de l'éducateur commence par le choix des contradictions qu'il provoquera. Comme l'objet de l'éducation ne peut être de décourager, il convient d'éviter celles qui exerceraient une pression trop forte sur celui à qui elles seraient proposées. Beaucoup de chrétiens ne voudraient pas d'un salut, qui n'aurait pas été mérité par la traversée d'un défilé, où des dragons crachent des flammes. Il n'est pas sûr qu'une

religion trop émouvante, pour laquelle la destinée éternelle dépend de chaque acte, n'ait pas éloigné de la religion, des âmes, qu'elle aurait aidées. Il n'est pas moins précieux de donner confiance en la vie que d'apprendre le discernement et la prudence. C'est à l'éducateur de pressentir quelles difficultés décourageront l'un, enhardiront l'autre. Le soin de choisir les contradictions, qui provoqueront l'intérêt et donneront l'expérience du succès, résultera d'une sympathie inquiète de rester neuve, où la connaissance des lois éthologiques s'achèvera dans le sentiment de l'individuel. Quand il arrivera qu'un problème, objectivement important à résoudre, aura intéressé si profondément la sensibilité d'une conscience que celle-ci se sera approprié le devoir d'en atteindre la solution, l'éducation aura obtenu le plus haut succès qu'elle puisse se proposer. Faute d'y réussir toujours, elle devra créer, par la familiarité avec les incohérences du réel, un désir général du bien, qui ne se contente pas de le recevoir, mais aspire à le réaliser.

Contrecarrer les actions trop faciles. — Il y a peu de chance que ce désir devienne le principe de créations précieuses, si l'éducateur ne se sert aussi de la contradiction, *pour empêcher* l'intelligence théorique ou pratique *de suivre sa pente vers l'identité*. L'immoralité consiste à préférer des solutions apparentes et faciles, comme le mensonge ou la tricherie, de problèmes, dont on n'invente pas les solutions réelles, parce qu'elles sont pénibles à trouver. Le vice, c'est toujours la création refusée. Dès la pensée abstraite, l'éducation peut beaucoup pour détourner l'esprit de satisfaire son besoin d'unité, immédiatement et sans effort, par l'identification. Il faut d'abord refuser de comprendre pour comprendre davantage, il faut empêcher de simplifier les problèmes pour entraîner à construire. Sans cesser de maintenir ce besoin d'unité, qui s'exprime à la fois dans la recherche de la loi et dans la revendication de la justice abstraite et égalitaire, l'éducation doit renforcer le besoin de distinction, le respect de la singularité empirique, le sentiment de la réalité qualifiée, qui fera paraître toute loi abstraite,

toute égalité injuste. Dans toutes les contradictions occasionnelles, sont immanentes des antinomies. L'éducation sera fidèle à l'exemple des métaphysiciens en les y faisant reconnaître, pour conférer aux questions particulières cet intérêt d'universalité, que les questions métaphysiques peuvent seules leur communiquer. Comme il est indispensable à la société que le capitalisme ne supprime pas le socialisme, ni le capitalisme le socialisme, il faut dans un individu que les besoins, par lesquels il s'oppose aux autres entrent en conflit avec ceux par lesquels il s'accorde avec eux. C'est déjà vrai de l'intelligence abstraite. La pensée se dissoudrait aussi sûrement par la réduction assimilatrice de l'hétérogène à l'un que par sa dispersion entre une infinité d'objets, que leur singularité rendrait incomparables. Maintenir dans l'esprit des tendances antagonistes, c'est la condition même, pour que l'esprit doive faire l'effort de les composer. Il n'est créateur que par cette obligation.

C'est en vertu de la même règle qu'à un étage plus élevé de la conscience, l'éducation doit *contrarier la réduction de l'activité à l'habitude*. A y manquer, elle démentirait sa distinction d'avec la technique. Celle-ci suppose qu'un mécanisme, préalablement institué par l'action, a été l'objet d'une analyse rétrospective, qu'elle en a reconnu les éléments et les lois, que cette connaissance en permet la reconstruction. Si l'on réduit l'intelligence à ce savoir de mécanicien, on sera corrélativement entraîné à professer un romantisme de l'action, qui devra mettre une inspiration, transcendante à l'intelligence, au-dessus de l'intelligence ; et, liée à l'analyse et à la reconstruction d'un objet qu'elle n'aura pas produit, l'intelligence sera abaissée au niveau de la technique même, dont il est trop visible qu'elle ne peut que réparer, corriger, ralentir une chute. Que fait la plus précieuse de nos techniques, la médecine, sinon retarder la mort ? Le terrassier, qui engendre un enfant, est plus efficace que le biologiste le plus savant, qui ne pourra que l'empêcher de mourir trop tôt.

Qu'il résulte de cette pesanteur vers le néant, qui définit

la matière, à mesure qu'elle échappe à la prise de la volonté, un pessimisme dont le deuxième principe de thermodynamique n'est que l'expression, le principe en est dans cette abstraction, qui consiste à ne voir dans l'acte, par lequel l'intelligence reconstruit un objet, que l'identité de cet objet avec ce qu'il était avant la destruction. S'il est en effet vrai qu'après la reconstruction, il n'y a rien de plus qu'avant la destruction, il y a moins, puisque nous avons perdu du temps, des moyens et des forces : la vie n'est plus qu'un gaspillage et une dissolution. Nous voilà livré à un pessimisme, qui réalise la contradiction, car si tout acte dégrade l'énergie supérieure, précipite l'isothermie finale, use le monde, nous ne pouvons que ralentir cette usure, en n'agissant pas. La morale ne nous apprendrait comment agir qu'en nous ordonnant de ne pas agir. Il faudrait ne pas vivre du tout pour ne pas vivre mal. L'éducation serait une épidémie de passion, si elle n'était une leçon d'inertie.

Reste à comprendre comment nous vivons encore ; et si, de l'interdiction pour toute physique de traiter réalistiquement le monde comme un système fermé, il résulte que la dégradation de l'énergie ne peut être qu'un sens, par suite corrélatif du sens opposé, sur la même direction, il ne sera pas nécessaire de condamner l'intelligence au profit d'un élan irrationnel ; et par suite de confondre technique et éducation. Dès la reconstruction technique, dès l'application, il faut reconnaître qu'elle ne peut pas n'être qu'une reconstruction, si l'identité absolue de deux termes est contradictoire. Ou la technique se confond avec l'automatisme, et elle commence une chute ; ou elle est intelligente, et déjà elle adapte et améliore ce qu'elle reconstruit. Plus elle contiendra d'invention, plus elle sera éducative. Il faudra donc, pour que l'éducation ne se dégrade pas, qu'elle soit un entraînement moral, une contagion d'effort, qu'elle fasse aimer l'invention, soit en l'éducateur, soit en ceux avec qui il fera sympathiser. Une pédagogie est un mécanisme sans âme. Il n'y a que la vie qui peut donner

la vie. La moralité de l'éducateur est indispensable à la bienfaisance de l'éducation.

La création du sentiment moral. — C'est par cette intervention de la sympathie affective que toute éducation est religieuse, au point que ces deux mots d'éducation et de religion peuvent se confondre. S'il faut qu'aucune habitude ne s'empare de la conscience, pour l'empêcher de dépasser toutes les habitudes qu'elle a encore réalisées, il est indispensable que l'éducateur ressente et transmette ce divorce intime, qui oppose le désir du bien à réaliser et le sentiment qu'aucune réalisation ne devra le combler. Sans doute n'est-il pas difficile de faire reconnaître à quiconque qu'aucune perfection objective ne peut être que le palier d'un progrès. Qui veut s'enrichir, sinon pour s'enrichir encore ou jouir de sa richesse, serait-ce du seul plaisir de la contempler ? Pourquoi cherchons-nous des idées, sinon pour les faire foisonner en idées nouvelles ? Le jouisseur même demande à la jouissance d'être plus que la dernière cigarette du condamné à mort.

Mais les sentiments, si la volonté n'intervient pour les cultiver, ont la fragilité du devoir trahi. Ce sera développer l'amour de Dieu que de détourner la conscience, de l'utilitarisme vers la moralité, en approfondissant en elle la contradiction entre sa limitation subjective et l'infinité divine. Partout l'éducation doit produire de l'inégalité, montrer l'inadéquation, révéler l'insuffisance ; jamais elle n'y contribue plus activement qu'en prêtant à l'idéal l'inépuisabilité de l'infini. Sans doute la métaphysique y prépare. Dès qu'elle n'est plus réalisée à part de la conscience personnelle, l'infinité de l'idée ne dispense plus le sujet de l'appliquer, et avec la liberté, celui-ci reçoit la responsabilité. Mais, à raison des sentiments, que la sympathie affective concilie aux directions pures de l'intelligence abstraite, l'éducation métaphysique reste débile, sauf pour certaines natures plus intellectuelles, par rapport à l'éducation religieuse.

Il en résulte un risque nouveau. L'éducation doit trouver

sa voie entre des écueils ; et il ne lui servirait à rien de garder des passions intellectuelles, qui consistent à se livrer aveuglément à une idée, sans souci de sa relation avec l'expérience, pour jeter dans le fanatisme des passions affectives. La moralité est toujours une victoire sur le vertige. Mais cette victoire n'est pas obtenue en évitant la tentation. Les solutions, obtenues loin du contact avec l'action, seront toujours suspectes d'arbitraire. C'est ce qui arriverait ici, si l'on voulait éviter le danger du sentiment, en décidant de s'en abstraire. Il est indiscutable, pour qui ne veut trahir l'objectivisme au profit d'un pragmatisme irrationnel, que nous devons penser sans autre souci que la vérité ; il n'en est pas moins vrai que, si la solution ne nous intéressait subjectivement, ni nous ne poserions la question, ni nous ne chercherions la solution. La vérité est indépendante de la volonté ; mais non l'affirmation de la vérité. La moralité demande donc de nous ce que les parents désirent de leurs enfants, en passe de se marier par amour, à savoir qu'ils étudient celui ou celle qu'ils aiment, comme s'ils ne l'aimaient pas ; mais il est en même temps évident que, s'ils ne l'aimaient pas, ils n'auraient aucune raison de l'épouser. Toute décision doit avoir été inventée. De même le philosophe doit adhérer à sa philosophie, parce qu'elle le satisfait, mais le respect de la vérité consiste à avouer ce qui doit être pensé, même quand notre sensibilité en souffre, à mi-chemin, comme nous-même, du scepticisme qui ne voit que la contradiction, et de l'harmonie parfaite, promise par le dogmatisme, où elle ne serait plus du tout.

La formation de l'esprit. — Ce n'est qu'en renvoyant de contradiction en contradiction, que l'éducateur pourra rassembler dans un esprit les vertus opposées, dont l'harmonie mobile est la moralité même. Sans l'élan, que le sentiment moral lui imprime, la conscience ne serait qu'une eau morte. Il n'y a pas d'invention sans intrépidité. La hardiesse de l'imagination, le goût du risque intellectuel, l'impatience de déborder les limites sont l'essence même du génie. Cela ne fait que des rêveurs, si les qualités les plus

opposées, la prudence, le souci de l'information minutieuse, la prévision de l'échec n'en venaient contrôler et diriger l'élan. Cette indescriptible association de confiance en soi et de méfiance de soi ne s'obtient que par l'expérience, sensible ou imaginative, de la contradiction. *Le sens de ce que la vie permet*, qui est le principe de tout succès, ne s'acquiert que par le souvenir de l'échec et la réflexion sur lui. En sympathisant avec les problèmes et les difficultés, où les inventeurs d'autrefois ont puisé la force et les moyens de leur action, la conscience prépare sa réaction aux problèmes qu'elle s'appropriera, aux difficultés qui la contrarieront. Morale, quand elle aura reconnu que tous les moyens de fuir la contradiction et de s'abuser sur sa fonction sont aussi les moyens de manquer le bonheur et la bienfaisance. Quand l'effort sera aimé, non par une volonté de souffrir où la conscience serait pervertie, mais comme la source même de l'action, l'éducation aura achevé son œuvre.

Le respect. — On peut la résumer en disant qu'elle a mis en état de respect. Quand le respect n'est pas une formalité, où les gestes, par lesquels le sentiment est joué, dispensent de l'éprouver, il consiste dans ce fait intérieur qu'une tendance se sent impuissante à atteindre sa fin, et que, par suite, il se greffe sur elle une autre tendance, qui est le besoin de la renforcer. L'apprenti boxeur n'admire le champion de boxe qu'à raison de son désir d'atteindre aux résultats, qu'obtient son modèle ; mais il s'en sent incapable et espère qu'une contagion, issue de son maître, lui permettra progressivement de s'élever à son niveau et même de le dépasser. Nulle part la contradiction ne joue plus efficacement que dans le prestige ; et toute l'autorité de l'éducation s'y concentre. Comme l'enfant qui souffre guette, sur le visage de ceux qui l'entourent, des signes de compassion, pour utiliser leur secours, l'homme qui respecte quête la grâce, qui renforcera sa tendance, pour qu'elle puisse porter plus loin. C'est la prière même. Nous sommes au degré le plus élevé de cet appel qu'Hamelin met au principe de toute connaissance. Mais qu'il est plus dramatique dans la réalité

de la conscience vivante que dans l'idéologie des catégories ! Car, à l'inverse de l'appel hamelinien, auquel le corrélatif doit répondre, qui engendre avec lui une synthèse où la conscience peut s'établir, le besoin de secours, éventuellement le cri de détresse, pourra se heurter à l'indifférence ou à l'hostilité des consciences invoquées, s'avivera en raison directe de leur égoïsme, pour mourir avec celui qui l'aura ressenti.

Avec la création du respect, s'achève ce qu'on peut appeler l'*hormétique* morale. Il n'y a d'éducation que celle qui crée le besoin d'elle-même, comme il n'y a d'apologétique que celle qui, à la limite, refuserait la doctrine, pour laquelle elle plaide, à celui chez qui elle en aurait fait naître l'impérieuse exigence. Cette apologétique obtiendrait mieux que l'application de cette doctrine, elle en provoquerait la résurrection. C'est ce que vérifie ce fait ordinaire que, pour comprendre et aimer une philosophie, il faille ne l'avoir pas reçue trop tôt ou l'avoir abandonnée, puis y avoir été ramené par les contradictions ou les insuffisances des autres. Aussi l'éducation de la liberté doit être prête à jouer avec le danger, et risquer de tout perdre pour tout gagner ; mais, comme toute autre action morale, elle a tort si elle perd. Dans cet effort pour tourner le déterminisme contre le déterminisme en faveur de la liberté, toutes les fonctions de l'esprit collaboreront. La science fournira des exemples d'antagonisme entre des idées et des faits, pour empêcher à la fois l'idolâtrie de l'idée et celle de l'expérience ; la morale, de conflits de devoirs, pour interdire la confusion entre la morale et la moralité, entre l'obéissance qui asservit et celle qui prépare la liberté morale ; l'art enfin fournira l'idéal d'une conscience sereine, que la contradiction ne menace plus, parce qu'elle en fait l'occasion d'émotions dominées et spéculaires.

L'esprit. — Que, dans le détail enfin de son action, l'éducation ait toujours pour devoir de provoquer l'inquiétude, c'est ce que nous vérifierons sommairement, en définissant l'esprit, au sens de ce terme dans « mot d'esprit ». L'esprit

est la présentation inédite d'un rapport de ressemblance entre deux termes, dont l'un au moins est sensible, quand ils se distinguent par des différences suffisamment accentuées pour que l'auditeur les achève dans une contradiction, assez faible pour ne pas trop émouvoir, assez forte pour faire sourire. Chez un riche de peu de finesse, qui étalait sa vanité de posséder un des premiers téléphones et impatientait ses invités, en leur redemandant s'ils en comprenaient l'emploi, Degas répondit : « Je comprends très bien ; on vous sonne et vous venez. » Degas exploitait la ressemblance entre le mouvement du domestique qui répond à la sonnerie d'un maître, et celui du maître, qui court à la sonnerie du téléphone ; et le rapprochement devenait comique, par la vanité du maître, qui se trouvait identifié à ce qui lui était contradictoire. Le mot d'esprit crée une surprise, qui fait accepter ou repousser une idée. Il est excellent, quand il provoque une réflexion plus profonde et plus compréhensive, détestable, quand il prétend en dispenser. Un esthétisme de l'intelligence qui voudrait mettre l'esprit au sens artistique du mot, à la place de l'esprit au sens métaphysique, trahirait l'esprit.

52. PROMETTRE. — Dans le poème de « la Ginestra », le plus profond poète du pessimisme, Leopardi, après avoir violemment éprouvé les contradictions, issues de l'inconsistance des choses, y trouve les raisons de l'amour mutuel entre les hommes. Il faut que l'éducation transporte partout cette conversion, puisque cette conversion est la moralité même, par laquelle la conscience se fait. Rien de plus puissant que la contradiction, puisque le bien doit toujours en sortir ; rien de plus redoutable, puisqu'elle est l'être nié, l'ordre démenti ; et l'éducation, qui ne compenserait pas le témoignage de l'absurdité et de la souffrance, en promettant à la conscience sa victoire, et en l'y aidant jusqu'où elle le doit, pervertirait la moralité. On le peut. Rien de plus facile que de cultiver la haine et l'envie chez un homme, en gangrenant toutes les plaies dont il souffre. Que le jeu

soit dangereux pour qui le fait, puisqu'on ne manie pas les poisons sans risquer de s'empoisonner, cela vérifie que l'immoralité détruit, cela ne l'empêche pas de détruire. Le mal sera plus grave dans la société, où le trouble des consciences individuelles se multiplie par la contagion, qu'elles exercent les unes sur les autres. Il naîtra chez toutes un aveuglement et une impulsivité, auxquels il ne manquera qu'un tyran, pour en tirer profit. La surprise déterminée par toute contradiction trop douloureuse dans une conscience, qui n'a pas été habituée au contrôle d'elle-même, y crée un désarroi, pendant lequel celui qui l'aura produit, ou seulement prévu, lui fera rendre aisément les actes, dont il aura besoin. Mais, d'une puissance qui ne peut être que mécanique, on ne tirera jamais que de la destruction. Si l'éducation veut être une maîtresse de liberté, si elle demande aux personnes de chercher leur bonheur dans la bienfaisance, rien ne peut lui être plus opposé que de corrompre la moralité à sa source même.

Le signe, auquel se reconnaît le mésusage de la contradiction, consiste en ce que le bien, qu'il faut toujours promettre à la conscience, si l'on veut en tirer autre chose que le suicide, ne lui est pas présenté comme *son* œuvre, mais comme un *don*, qu'elle n'aura qu'à recevoir pour en jouir. C'est ici que l'idéalisme rationnel manifeste son identité avec le principe de la moralité. Si les consciences ne peuvent rien posséder qu'elles ne se soient produit, si leur enrichissement ne peut résulter que de l'accroissement de leur puissance créatrice, si ce qu'elles appellent un bien, n'est capable de leur donner le bonheur qu'à raison de l'action, qu'elles ont dépensée pour l'obtenir ou qu'elles déploieront pour s'en servir, la condition de tout bien, qui n'usurpe pas son nom, est le devoir. En le révélant au sein même de la contradiction, dont la conscience souffre, on lui fera reconnaître le principe de la finalité, qui doit venir changer le besoin en satisfaction. Il n'y a rien à reprendre aux pages célèbres de la Méthodologie de la Raison Pratique, où Kant montre que toute conscience doit être sensible à l'appel du

devoir, et qu'il n'y a pas besoin de l'orner et de le déguiser pour augmenter la force de l'obligation. Ce qu'on peut seulement ajouter, et à la suite de Kant, c'est que l'éducateur remplit sa mission, en empêchant de confondre avec le devoir les formes, excessives ou affaiblies, qui résulteraient de la corruption de la religion par le fanatisme ou de l'art par le dilettantisme. Le devoir est fait pour promettre le bien. Mais deux cas peuvent faire que cette promesse manque, le premier en ce qu'il conduirait fatalement à l'échec, le second en ce qu'il dispenserait de l'effort. On discrédite également le devoir, quand on en fait une nécessité terrifiante, où la conscience ne peut trouver que sa condamnation, ou bien une jouissance sans mérite, où le moi se débilite. Si la moralité consiste dans l'invention de cet acte unique qui est le plus difficile des possibles, l'éducation morale doit apprendre à privilégier les contradictions sérieuses d'où la conscience tirera plus qu'une jouissance passagère, et superficielle, mais dont la solution est assez mûre pour n'être pas inaccessible. Rigorisme, si l'on tient à ce mot, mais sans inhumanité.

Puisqu'en trahissant le devoir, on se livre à la passivité, c'est tout un pour l'éducateur de ramener la conscience au devoir, et au vouloir. Rendre quelqu'un à lui-même, c'est proprement faire de l'éducation morale. Alliance surprenante de mots, comme celle de conscience morale. Si l'on ne peut comprendre la conscience sans intention, la conscience psychologique ne peut se distinguer de la conscience morale que par le degré : c'est déjà faire son devoir que d'avoir faim et chercher sa nourriture, seulement un devoir plus facile. De même, il y a de la moralité dans l'éducation sportive ou professionnelle, ou même dans l'éducation artistique de la jouissance. Mais, si l'éducation dépasse l'instruction, en tant qu'elle communique, non des habitudes, mais des sentiments, elle ne devient spécifiquement morale qu'en ce qu'elle rend la conscience personnelle à la reconnaissance de sa responsabilité, de son initiative et de sa puissance.

Elle n'y réussira pas, si elle n'écarte les idoles, intellec-

tuelles et sensibles, que le moi peut s'être faites, pour abdi-quer devant elles. Il faut purger l'esprit du réalisme, qui ne peut que décourager la conscience en lui aliénant le réel. Il lui est si facile de réaliser les résultats de ses abstractions, que l'éducateur aura peine à ramener la conscience vers les opérations mentales, par lesquelles elles les a construits, puis découpés; mais il le doit. — La première est *la matière*. Contre le copernicisme, qui anéantirait l'homme en le réduisant à n'être qu'une partie infime de la réalité, il doit opérer la révolution copernicienne qui, en subordonnant tout objet à ses conditions d'intelligibilité par l'esprit, transfère à la conscience, qui la comprend, l'immensité qu'elle attribuait à la matière. Ce malheureux Vigny n'eût pas souffert de l'indifférence de la nature, s'il en eût reconnu la vanité ontologique, en plus de laquelle il n'y a qu'une idée, d'où certainement la pensée ne peut tirer son désaveu, puisqu'il ne peut y avoir d'idée que par elle.

La deuxième, est *l'idée* même. Elle renvoie l'esprit à lui-même, si elle n'en est que la direction ou l'œuvre. Elle le vide, si elle se pose comme un déterminisme objectif qui, du dehors ou du dedans de l'esprit, se substituerait à lui. La liberté rationnelle est l'œuvre morale du libre arbitre, mais elle le présuppose. Quand l'éducateur aura opposé, au déterminisme objectif, l'expérience de l'accident, dans l'erreur, de l'arrêt, dans l'ignorance, du conflit, dans l'indécision, pour révéler l'impuissance de l'intelligible à rien actualiser sans l'intelligence, il l'entraînera à reconstruire les systèmes, pour y chercher, non des choses d'où elle tirerait des raisons de se décourager, mais des méthodes dont elle doit faire des moyens de réussir. — La troisième est *la société*. Il ne s'agit pas d'apprendre à aucune conscience à mépriser les lois sociologiques, pas plus que les lois physiques; mais ces mêmes lois, qui interdiraient le succès social à qui les méconnaîtrait, assurent la domination de celui qui sait les construire. L'essentiel est d'abord que la défaillance de l'esprit critique n'accorde pas, à une de ces lois, plus ou moins de profondeur qu'elle n'en a, ensuite

que chaque conscience soit profondément pénétrée de la conviction, que le progrès social ne peut résulter que des efforts individuels; et que, s'il exige la moralité des individus, il ne pourrait, sans contradiction, en exiger le sacrifice.

Une fois que l'individu aura dissipé par l'analyse les illusions réalistes, comme un enfant fait d'un fantôme aussitôt qu'il ose le regarder, l'action positive de l'éducation pourra commencer. En cette *problématique*, qui consiste à orienter vers des fins éventuelles l'inquiétude d'abord excitée dans la conscience, l'éducateur devra garder pour principal souci d'encourager. Trop souvent la morale se présente sous son aspect négatif et prohibitif, elle défend et elle blâme; elle ne doit pas *que* défendre et blâmer, et au moment où elle refuse à l'une des tendances, que le devoir a mises en nous, la satisfaction qu'elle se propose, elle est seulement meurtrière si elle n'ouvre pas, devant cette tendance, une autre voie, où celle-ci pourra trouver une satisfaction, non seulement équivalente, mais supérieure. On confondrait la morale et le code pénal, en la limitant à l'interdiction. Mais d'abord la morale s'oppose au code, comme une action préventive à une action répressive; elle est faite, non pour dispenser la pénalité, mais pour en dispenser. En outre ce serait revenir à la technique que d'éloigner son intervention des sources d'un acte. Ce qui fait le mérite d'une morale et de l'éducation qu'elle inspire, c'est leur préoccupation de remonter le plus avant possible dans la genèse de toute création, pour en diriger, en pressentir, en accentuer le mouvement. Elle ne le peut, sans l'amour des personnes, à la fois dans leur intériorité et leur originalité. Un juge doit appliquer la loi, un éducateur, discerner et aimer les individus. La loi juridique est toujours démocratique, l'éducation, aristocratique.

Encourager, c'est attirer de plus en plus d'intensité psychologique à la possibilité d'une fin. L'action exhortative s'enferme dans cette période, qui peut être assez longue, entre le moment, où la conscience a reconnu en elle

un malaise, et celui où elle s'est lancée à la recherche de sa solution. Auparavant, il n'y avait rien à faire qu'à attendre la fin de son contentement ou la troubler ; après, l'éducateur n'a plus à intervenir, puisque son élève l'a congédié en se proposant une fin propre. Dans l'entre-deux, s'écoule un temps où l'âme, à demi-rêveuse et indécise, s'interroge sur ses desseins et son pouvoir. Elle hésite sur la possibilité de ce qu'elle cherche et le conçoit à peine, elle requiert des conseils, elle se livre aux occasions qui, au détriment d'une recherche importante, lui proposent des fins superficielles. L'éducation a pour tâche, non de brusquer, mais de mûrir cette rêverie. Beaucoup de vies se dissipent dans des actes sans portée, comme à la surface de l'être, comme si l'on ne pouvait mieux user de la vie qu'en l'usant ; d'autres se consomment dans une méditation confuse et prolongée, où toute la vie se passe à se demander comment vivre. Dans cette dispersion comme dans cette rumination, manquent la confiance et l'élan indispensables à la production. Faute d'une ardeur d'origine assez profonde et d'efficacité assez objective, ces vies laisseront le monde, comme elles l'ont reçu, ou plutôt un peu plus usé.

L'éducation est proprement morale, quand, à égale distance d'une agitation capricieuse et d'une méditation sans fins, elle ramène la pensée à sa vocation créatrice ou constructive. Nulle conscience ne peut se substituer à une autre, pour opérer la conversion, par laquelle celle-ci revient vers la nature, pour y découvrir le moyen de la dépasser ; mais on peut la lui rendre plus facile ou plus efficace. La pensée vivante, actuelle, individualisée dans une conscience personnelle, s'exerce au centre d'un foyer de clarté, au-dessous duquel la subconscience lui propose la nature, les produits et les traces du passé adapté au présent et évoluant avec lui, au-dessus duquel s'estompe l'avenir dans les esquisses de l'imagination. Elle est volonté, il dépend d'elle et d'elle seule de continuer à se faire ou non. Quand elle applique son pouvoir de liaison aux données qu'elle reçoit de sa réflexion analytique sur elle-même, l'originalité de toute

synthèse lui fait produire un être nouveau. D'idées elle fait des lois, de lois elle fait des phénomènes, du devoir elle fait la nature. Dans cette reprise inaugurant une création, analyse en vue d'une reconstruction, reconstruction toujours nouvelle, est l'essence universelle de la pensée. Chacun peut la reconnaître en soi quand il ne se laisse pas aller ; et la reconnaître pour y trouver la source de tout effort, c'est la vérifier une fois de plus. Comment pourrait-il en être autrement ? Si la vérité n'était pas commune à l'enfant qui joue, à la mère qui soigne son fils, à l'explorateur qui cherche sa voie dans un pays mal connu, comme au théoricien qui dissipe les ambiguïtés du savoir abstrait, le vrai manquerait à sa nature qui est *de se faire voir à tous*. Que la vérité fût on ne sait quoi de si rare qu'elle en deviendrait inaccessible, nous devrions en être ordinairement démunis, et l'agnosticisme aurait ordinairement raison. Il resterait que nous avons l'idée de la vérité et que nous ne pouvons l'avoir, si nous ne sommes pas capables de l'opération de conscience, par laquelle nous résolvons une contradiction, par la médiation d'une loi, en harmonie. Voilà ce que l'éducateur doit d'abord montrer.

Mais le montrer abstraitement ne peut suffire. Si l'acte moral procède du devoir vers l'être, de l'universel vers le singulier, on ne doit montrer que pour orienter. L'éducation ne serait qu'une rétrospection, si elle n'infléchissait de l'analyse vers l'action. C'est une seule et même opération de faire reconnaître l'essence de la moralité et d'amorcer son effort vers le bien. L'éducateur devra proposer des fins, il devra spécifier le devoir, il devra préparer des intentions. Éternelle par son essence, la moralité est temporelle par son insertion dans une histoire. L'éducation morale, comme Rauh a consacré tout son enseignement moral à le montrer, devra aider la conscience souffrante à dégager des maux présents l'idée des fins prochaines. Idéaliste par l'invincible croyance, sans laquelle la moralité se dissiperait en rêves successifs, qu'une même rationalité dirige toutes ses démarches, réaliste par le souci de cette opportunité créa-

trice, qui interdit l'effort stérile et la jouissance non méritée. Qu'elle manque à compenser la contradiction provoquée, par l'espérance qu'éveille une fin promise, sa sévérité se change en brutalité ; mais, si elle eût donné le bien sans le faire désirer, elle l'eût privé de cet amour, sans lequel il n'eût été qu'un corps étranger dans la conscience qui l'eût reçu.

L'indication des fins ne va pas sans engager la responsabilité de l'éducateur. Plus il se proposera d'en accroître l'efficacité sur la conscience, en changeant, par la médiation de l'art, leur idée en image, plus il deviendra comptable des actes qu'il contribuera à déterminer et de leur issue. Deux problèmes se posent à lui. D'abord que valent objectivement les fins, dont il propose la réalisation ? Les crimes des peuples sont en dernière analyse, imputables à leurs éducateurs, comme les indisciplines de la matière révèlent la maladresse ou l'impuissance des physiciens. Mais on ne peut séparer, s'il n'y a d'autre réalité que la conscience, la considération d'une fin, de la considération de celui qui doit la réaliser. Ce qui rend l'éthologie d'abord, la sympathie individuelle ensuite, indispensables à toute éducation, ce qui fonde aussi la légitimité de la tolérance, c'est qu'un même idéal, qui tuera l'un, vivifiera l'autre. Cela rend l'éducation collective bien difficile et fréquemment meurtrière. Ce qu'on demande à tous ne conviendra exactement à aucun. Quand on exigera de plusieurs l'obéissance à un même devoir, le comprendront et l'exagéreront ceux qui y sont disposés par nature ; ceux auxquels cet idéal importerait le plus, ou le méconnaîtront, ou le fausseront.

L'éducateur, qui n'a pas de vocation pour la dictature, modérera le sentiment trop vif de sa responsabilité, en réfléchissant que son action est atténuée par *l'abstraction de la morale*. Même dans ce que nous avons appelé la téléologie, ce ne sont que des fins abstraites qui sont proposées ; et il y a loin de n'importe quelle fin conçue à l'acte qui la réalise, puisque toute l'invention les sépare. On a souvent reproché à la morale de ne pouvoir assigner le devoir concret, qui

s'impose à une personne de caractère défini dans des conditions définies. En effet elle y sert, elle n'y suffit pas. Aucune déduction objective ne dispense d'initiative. Mais faut-il en blâmer la morale ou l'en louer ? C'est la condition même pour que la morale ne supprime pas la moralité. S'il suffisait d'un formulaire, pour que les hommes fussent moraux, toute la responsabilité se concentrerait sur le moraliste, mais aussi toute la puissance ; et les autres seraient démunis en même temps de liberté et d'existence. La direction de conscience ne doit pas être un asservissement de conscience.

Comme il n'en faut pas moins que l'éducateur s'acquitte de son devoir, les tâtonnements de la méthode expérimentale se retrouveront dans l'invention éducative, comme dans toute autre. Son succès s'éprouvera dans la transformation progressive de fins en *mobiles*. On crée des mobiles par la contagion affective. Toute éducation, serait-ce l'entraînement à l'invention mathématique et physique, se mutile, si elle ne cherche à créer des mouvements de conscience par une médiation entre la conscience, sur qui elle exerce son action, et une autre conscience, qu'elle lui propose pour modèle et idéal. Cauchy et Fresnel ont été bienfaisants par les résultats de leurs recherches ; ils ont été moraux par leur recherche même. Mais, s'il est utile d'apprendre ce qu'ils ont construit pour l'utiliser, il l'est pour l'invention de sympathiser avec la manière dont ils l'ont construit. L'éducation du physicien commence quand l'enseignement de la physique cesse. Il faudra donc que l'éducateur, après avoir, par la sympathie, introduit autrui dans les difficultés, non seulement théoriques, mais pratiques, non seulement objectives, mais psychologiques, qui ont provoqué une recherche, diffuse les actions intérieures, qui ont conduit à leur solution. N'inventera jamais qui a besoin qu'on écarte les obstacles de son chemin. Être moral, c'est d'abord accepter tout le réel, puis y ajouter.

La tâche religieuse de l'éducateur est la plus délicate. A l'image de la moralité, dont elle doit s'inspirer, il faut

que l'éducation redresse sans briser. La sympathie avec autrui, que nous la cherchions de nous-même ou que nous y soyons invité, n'est féconde à son tour qu'à la condition de surmonter la contradiction entre autrui et nous. Elle ne nous enrichira pas, si nous ne faisons que suivre la pente de notre caractère et de nos habitudes, si nous recherchons en autrui les mouvements que, dès avant la sympathie, nous étions capable de produire. Il n'y a de sympathie morale que celle qui entraîne une novation. Cela ne se fait pas sans le consentement, plus, sans l'activité de celui à qui la contagion se propose. Mais l'éducateur y peut beaucoup : en agrandissant le prestige du modèle, en soulignant un détail de l'expression, qui est le véhicule indispensable de la sympathie, en la complétant par tel trait inaperçu, il arrête la conscience prête à s'assimiler autrui, en la forçant à s'assimiler à autrui. Quand un éducateur a fait sympathiser avec la souffrance initiale d'un effort, avec l'analyse et la construction que cet effort a inspirées, avec l'art et la joie de l'invention, il a fait comprendre. Que l'intelligence, à laquelle il a donné l'expérience de l'intellection, fasse de cette expérience l'origine de son autonomie intellectuelle et pratique, cela ne dépend plus de lui. Comme nous avons trouvé l'histoire au sommet des fonctions de la conscience, nous devons la retrouver au sommet de l'éducation, puisque celle-ci ne peut être autre chose que l'acte de l'esprit, conscient de ses fonctions et les faisant concourir à son épanouissement.

53. AIDER. — La moralité ne peut consister exclusivement à souffrir et à chercher, l'éducation morale à inquiéter et à entraîner. C'est ce que la plupart des philosophies reconnaissent, en se portant au terme final de l'effort moral, à ce point où il n'y a plus d'effort, parce que la vérité et le salut sont obtenus. Elles ont d'abord pour elles ce penchant de toute pensée, si le contrôle continu d'elle-même ne vient en ralentir le mouvement et en éclairer les phases, à se confondre avec son résultat ; il s'y ajoute l'avèu de la mora-

lité même, qui ne pourrait, sans contradiction se prendre pour fin, puisqu'elle y perdrait sa fin. L'eudémonisme exprimera toujours un aspect nécessaire de la moralité. Nous cherchons à connaître pour savoir, nous vivons pour être heureux, le devoir est fait pour s'anéantir dans le bonheur. La philosophie doit finir par se condamner, puisqu'il n'y a plus besoin de philosophie pour être heureux. — Qu'au terme de cette esquisse morale, on puisse, par suite, lui reprocher d'avoir donné de la conscience une image trop dramatique, soutenir que la vie n'est pas si raboteuse, c'est exact, à condition d'oublier trois remarques. La première, c'est que, si le salut dispense de philosophie, il en suit que la philosophie est requise par la recherche. La moralité et le bonheur se moquent de la morale, mais l'immoralité et le malheur y ramènent. Dans la vie la plus heureuse, il y a des crises ; et il faudrait qu'elle fût bien peu ambitieuse et bien égoïste, pour que ces crises ne prissent pas le meilleur de son temps. On ne peut pas toujours surveiller la contradiction du coin de l'œil pour en diminuer la violence ; et l'euphorie, qui parfois n'est qu'un mensonge, est d'ordinaire une bonne fortune, supposant trop de conditions pour être durable. — Deuxièmement, si la morale paraît exagérer le rôle de la volonté dans un monde, où chaque volonté se sent si frêle, c'est que le reste ne dépend pas d'elle et que, par suite, elle n'a pas à en parler. Quand ma vie ne dépendrait presque complètement que de *la chance*, c'est-à-dire des effets de volontés limitées et relativement aveugles, et de *la grâce*, c'est-à-dire de la bonté intelligente d'autres personnes, il resterait que ma morale n'aurait à régler que ce peu d'initiative, qui me serait laissé. Mais on peut penser qu'une philosophie, qui ne laisserait au moi qu'à agréer et remercier, serait à son tour suspecte d'anémier la liberté. Le réalisme consiste à présenter comme des vérités objectives ce qui n'est qu'une décision subjective. La volonté, qui se dit superficielle, se fait superficielle. Est-ce la destination de la morale ? — Enfin il reste que le bonheur, comme nous le connaissons, est inséparable de la contradiction à

laquelle il succède, qu'il en tire sa tension et son prix, et que l'eudémonisme risque fort d'appeler bonheur le repos, déjà menacé, de toute conscience, qui se livre à l'automatisme.

Ces remarques faites pour revendiquer les droits de la morale et affirmer une dernière fois la réalité de la moralité, ne font pas qu'après que la contradiction s'est changée en courage, le courage ne doive se changer dans la joie du succès. La volonté n'y périt pas, elle y triomphe. Craindre que la volonté n'abdique dans l'acte, par lequel elle réaliserait, ce serait oublier que la liberté n'est un choix que pour être un pouvoir. A considérer l'esprit, non dans le non-être qu'il se fait, mais dans l'être vers lequel il aspire, c'est la finalité de la fin, qui est la raison suprême des débats et de l'effort qui l'engendrent. La morale consiste à introduire dans la recherche intellectuelle et dans la vie pratique l'action informante d'un tout, qui ne se donne progressivement à la vie que pour ne pas la mortifier; et le bonheur, par lequel la recherche morale se sent participer de plus en plus à ce tout, en est la fin même. Le métaphysicien le saisit dans l'unité abstraite d'un système, la religion le permet dans une communion affective, la science dans l'harmonie d'une vérité où l'intelligible converge avec le sensible, le moraliste le cherche dans le bien, où il faut bien que toute la réalité conspire pour qu'il soit possible, l'artiste dans l'intimité de la qualité. Autant de symboles où l'Un s'informe à la nature des consciences qui l'appréhendent.

L'idée de cette fin est déjà présente dans la contradiction, sous la forme d'une espérance. Quand la fin sera obtenue, celle-ci n'en sera encore qu'une autre, puisque elle n'aura de valeur qu'à raison de sa fécondité escomptée. On peut souligner l'insuffisance de toute confession religieuse; celle de la métaphysique, de la science ou de l'art n'est pas moindre; et tout doit de quelque façon décevoir pour promouvoir. Mais, dans cette construction que la recherche élabore, l'espérance se grossit, se consolide, se vérifie, et le bonheur croît avec elle. L'éducateur peut y collaborer comme il a contribué à éveiller le besoin et à alimenter le

courage. — On pourrait en douter, puisque le moment, où la conscience surmonte la contradiction, n'a plus besoin d'effort, est précisément celui où elle atteint à l'expérience de son triomphe. L'invention est un progrès, par lequel l'inventeur, de conditionné, se fait dominateur. Il renverse la relation entre lui et l'objet. La nécessité, qui s'imposait à lui comme un obstacle, s'intègre dans son corps comme un moyen. De même il y a un instant dans toute éducation où celui qui la subit en fait un instrument, destiné à servir des fins que l'éducateur n'a pas prévues. Celui-ci ne peut songer à s'en plaindre, puisque cette initiative est le but même qu'il a dû se proposer; et il ne lui reste qu'à donner, dans la mesure où il le peut, ces instruments nécessaires à l'achèvement d'un succès en train de se faire. C'est aider. Ce secours sera aussi loin que possible de substituer la volonté de l'éducateur à l'autre. D'abord ce n'est pas au moment où le patient de l'éducation prend dans le succès conscience de sa liberté d'agent, qu'il risque de s'aliéner. En outre, comme l'a écrit Carnegie, nous ne pouvons donner à personne qu'une « échelle ». La distinction nécessaire de deux personnes empêchera toujours qu'aucune puisse résoudre entièrement aucun des problèmes qui se proposera à l'autre. Lui en communiquerait-elle la solution, elle n'aurait pas résolu pour l'autre son impuissance à le résoudre.

Le devoir pour l'éducateur de s'interroger aussi précisément que possible sur les moyens, qui permettront d'atteindre aux fins dont il éveille le désir, a cet effet salutaire de l'amener à condamner tout idéal irréalisable. Tout commandement s'enferme entre deux limites. Inutile de commander un acte, dont la réalisation est si aisée que l'exercice objectif de la nécessité y suffit. On n'ordonne pas aux chats de tomber sur leurs pattes. Ordonner, c'est donc inviter à l'invention; mais, si l'effort pour réaliser l'irréalisable est immoral, il ne peut être moins immoral de l'ordonner. Tyrannique est la conscience, qui ordonne sans se soucier si l'un des moyens indispensables au succès ne manquera pas nécessairement à celui qui le tentera. De la pro-

messe d'un succès, celui qui l'ordonnerait à contre-temps ferait la condition d'un échec, renversant le sens de la moralité, qui doit convertir l'échec en succès. Sans doute personne n'invente, qu'en tant que les moyens sont masqués, épars, éloignés; et inventer quoi que ce soit, c'est inventer avec quoi on l'inventera. Mais, entre ce qui nous détermine irrésistiblement à l'action et ce qui nous interdit invinciblement d'y atteindre, il y a toute la gamme des possibilités.

Dans ce troisième et dernier temps, c'est la métaphysique et la science, qui servent le mieux l'éducation. La première fournit des méthodes, la deuxième, des moyens objectifs et empiriques. Puisque chaque conscience n'en est une qu'à condition de ressembler aux autres, si chaque problème est singulier, il ne peut l'être qu'en opposition avec des lois qui, l'identifiant aux autres, permettent de l'en distinguer. La singularité absolue, qui serait l'objet d'une intuition pure, ne peut être qu'une limite, comme l'identité pure. Que la qualité soit d'abord en contradiction avec la quantité, c'est pour lui devenir relative. En remplaçant les situations concrètes par des situations schématiques et abstraites, la métaphysique et la mathématique seront toujours dangereuses. C'est réserver l'art de la liberté; mais, quand celle-ci saura choisir les solutions proposées par le savoir abstrait, ces solutions, sans dispenser d'une adaptation qui exigera une invention nouvelle, fourniront des directions utiles. Comme la multiplication évite à tous les acheteurs les longueurs et les complications du contre-un, chaque métaphysique évite l'impuissance devant une antinomie, dont les vérifications concrètes doivent être innombrables. Il est bon par exemple d'être matérialiste, pour savoir qu'un trouble biologique ne sera guéri qu'après l'analyse des conditions physico-chimiques qui le déterminent.

Les moyens, que la science fournit, gagnent en détermination ce qu'ils perdent en généralité. On comprend que l'empirisme et le positivisme aient surestimé la science puisqu'aucune contradiction ne peut être résolue que par l'intervention du savoir positif. Un regard pressé prend la

cause dernière pour la raison totale d'un fait. Ce qui supprimera la syphilis ou le cancer, ce ne sera pas la morale, ce sera le remède; et si la morale sert à faire découvrir le remède, on pourra l'oublier derrière son produit. La multiplication des moyens de la conscience, son enrichissement est, à la fois, le signe et le moyen de sa croissance; et un moralisme exclusif, qui le ferait oublier, trahirait l'avenir de la conscience. Le désintéressement ne consiste pas à renoncer à la richesse, mais à la créer, pour en bien user. Être pauvre peut être le résultat d'une faute, la pauvreté en est blâmable; elle n'est jamais louable. Elle est faite pour stimuler l'effort vers la richesse. Mais qu'aucune richesse, aucun moyen ne dispense le moi d'en contrôler l'emploi, d'en adapter l'usage aux conditions historiques où il devra servir, le dernier service, que l'éducateur pourra rendre à l'inventeur, sera de le lui rappeler. Ce sera aussi conclure l'éducation, en renonçant à la responsabilité qu'elle enveloppe, devant la responsabilité devenue entière de celui qui l'a reçue. Elle s'y achève, après s'être progressivement dégagée par une action continue d'appropriation, car les inquiétudes que l'éducateur a éveillées, les fins qu'il a promises, les mobiles, les méthodes et les moyens qu'il a suggérés, ne diminuait pas la liberté d'autrui, elles l'accroissaient. Il reste à la volonté qui les recevait de les lier. Personne ne pouvait le faire pour elle, rien n'aurait été fait si elle n'avait obéi au devoir d'unir. Par sa moralité, toutes les fonctions synthétiques de la conscience réconciliées viennent une fois de plus conspirer dans la création.

54. DIVERSITÉ ÉTHOLOGIQUE ET ÉDUCATION. — Nous venons de parler, par abstraction, comme si les lois, impliquées par l'éducateur, par lesquelles doivent s'identifier toutes les consciences susceptibles de subir son action, suffisaient à constituer chacune d'elles. Cette identité ne peut être complète, puisqu'il n'y a d'identité que par la distinction. Il doit en résulter que le thème de la moralité,

que nous avons reconnu à l'intérieur de toute action morale, sans qu'aucun des termes qui s'y construisent puisse nulle part y faire défaut, s'infléchira, se déformera, se spécifiera, d'après la diversité des caractères individuels. Chacun ne peut saisir la conscience que dans sa conscience ; et la relation ne permet pas de couper, sinon arbitrairement, entre l'universel et l'individuel. L'âme contractée, à la fois tendue et repliée sur elle-même, un peu sombre, de Lagneau n'a pas pu lui présenter l'esprit, comme a fait à M. Bergson son âme, moins heurtée, et plus ample, plus délicate surtout dans l'appréciation et le discernement des qualités. — Cette diversité éthologique doit faire, d'abord, que ce portrait psychologique de la moralité paraîtra aux uns et aux autres inégalement exact, ensuite, que chacun tendra à en atténuer certains aspects ou certaines phases, enfin, que l'éducateur devra adapter les principes de son action à la spécificité des natures qu'il soumet à son éducation. Pour en esquisser la vérification, nous l'appliquerons à quelques uns des types éthologiques définis par l'école de Groningue¹. Elle pourrait être faite sur d'autres.

Que le succès pratique soit plus difficile aux émotifs-inactifs à fonction secondaire qu'à d'autres types, c'est ce que vérifie ce double chiffre que le sens pratique, qui est départi à 81 % des sanguins (nEAP) n'appartient qu'à 48 % des sentimentaux (EnAS). Les deux chiffres, indépendants l'un de l'autre, se renforcent l'un l'autre. On peut aussi le comprendre, car, où l'inactivité multiplie les frottements auxquels l'action se heurte, l'énergie fournie par le corps à toute tendance doit refluer en émotions, intenses à cause de l'émotivité, durables à cause de la secondarité. Les sentimentaux sont des candidats à la mélancolie, ils pratiquent la rumination mentale, ils écrivent des jour-

1. G. Heymans et E. Wiersma. *Beiträge zur speziellen Psychologie auf Grund einer Massenuntersuchung in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. 6^e art. (§§ 7-8), 1909, pp. 1-78. Cf. résumé en français in G. Heymans : *Psychologie des Femmes*, trad. franç., Paris, Alcan, 1925. Préface.

naux intimes. Maine de Biran a rempli le sien des ébranlements produits en lui par des variations de l'atmosphère et de la température. — A cause de cette intensité affective et de cette impuissance à l'utiliser par l'action, chacun des accidents qu'ils éprouveront créera en eux un traumatisme affectif, que la forte secondarité rendra persistant; et, dans la mesure où ils en analyseront les termes, ils y reconnaîtront un conflit, d'où ils tourneront comme Vigny au pessimisme, parce qu'ils n'en trouveront pas la solution conceptuelle, ou, comme Lagneau¹, chercheront dans l'acte, qui remplace la lutte par l'unité en nous, la communion morale avec Dieu. Pour Maine de Biran, il a de plus en plus senti qu'un mouvement éthique, intellectuel, est distinct d'un mouvement, où toute la conscience se ferait divine, et il a aspiré vers la ferveur pascalienne. Que, pour ces âmes troublées, sérieuses, rejetées à chaque instant par leur inactivité de l'action à la réflexion, la morale soit la fonction principale de l'esprit, rien de plus intelligible. Le sens de la loi, fortifié par la secondarité, l'extrême sensibilité à la souffrance, aussi le sentiment aigu de l'insuffisance de toute réalisation objective, flattant leur penchant à fuir l'action, se composent pour les amener à réduire la moralité à la pensée morale. Où d'autres font, ils conseillent; et la moralité se sublimiserait intellectuellement en eux si ce n'était aussi un devoir permanent de proposer à la conscience des fins toujours plus hautes que les fins prochaines. Ils en ont acheté le droit par la violence des conflits intimes qu'ils ont endurés. Ce seraient des autoritaires, s'il ne leur manquait l'activité, qui porte les grands passionnés à la tête des mouvements religieux et militaires. Ce défaut les déprime; et, comme l'action créatrice est la confiance même, ils sont indécis et méfiants d'eux-mêmes. L'éducateur, qui leur apprendra à retrouver, dans l'action intérieure, le mouvement essentiel à toute vie morale, servira leur bonheur.

1. J. Lagneau. *De l'existence de Dieu*. Paris, Alcan. 1925, p. 129.

Renversons la formule des sentimentaux. En diminuant l'émotivité, on amortit les ébranlements, que les accidents doivent provoquer dans toute âme. Un sentimental ne peut rire des malheurs de Candide. Où il y a un séisme pour le sentimental, il n'y a qu'une chiquenaude pour le sanguin (nEAP). Cet affaiblissement atténue la vie intérieure; l'analyse sensible et conceptuelle remplace l'examen de conscience. En raccourcissant la secondarité, on diminue la pesée du passé sur le présent, et on livre la conscience à l'expérience actuelle et voisine. En augmentant l'activité, on rend la réalisation d'autant plus facile, qu'elle ne se promet que des fins limitées et opportunes. *Pour les sentimentaux, la moralité est surtout la contradiction; pour les sanguins, elle sera surtout le succès.* Comment Talleyrand aurait-il senti les heurts de la période révolutionnaire et impériale? Il n'était *attaché* à aucun régime et le quittait, au moment où celui-ci paraissait usé, comme on passe d'une maison dans une autre. Que la science expérimentale, qui permet d'obtenir des succès objectifs, doive satisfaire des consciences, qui sont plutôt des intelligences que des âmes, c'est la même raison, pour laquelle elle ne peut pas satisfaire les consciences plus profondes et plus affectives, qui mesureront toujours l'insuffisance de l'intellectualisme objectif aux souffrances qu'elles éprouvent. A celles-ci il faut, pour atténuer leur inquiétude, promettre. Celles-là doivent être inquiétées.

Qu'en un sens toute philosophie paraisse donner raison à l'optimisme du succès contre le pessimisme de la contradiction, cela résulte de ce qu'une philosophie est toujours une œuvre. Comme on ne voit pas, sur une scène, le désordre des coulisses et la grossièreté du machinisme, comme on peut ignorer, en entendant un orchestre, le travail des répétitions, on ne trouve plus, dans une philosophie, les crises de conscience d'où elle est sortie. Toute philosophie est une description du salut, une action de grâce. Le dogmatisme consiste à s'y laisser prendre. De même qu'on promène officiellement les visiteurs étrangers dans les plus

belles avenues d'une ville et à travers les institutions les moins sujettes à critique, tout philosophe, qui a rejeté, comme des illusions, les abstraits, dont il avait éprouvé le danger dans une contradiction, et qu'il a dissous, appelle être, l'unité qu'il s'est construite, et ne montre qu'elle. — Le fâcheux, c'est que nous ne pouvons pas nous passer, de l'un à l'autre, le bonheur, comme un livre ou une montre. Ce qui est facile à l'acrobate est difficile au mathématicien ou au poète ; et réciproquement. L'éducation devra donc déborder ces dogmatismes tout faits, dont chacun peut servir, sans qu'aucun puisse suffire, pour rendre la conscience personnelle à la moralité, en l'amenant à se définir ses problèmes et à inventer ses solutions.

Problèmes et solutions changeront donc avec chacune des consciences, qui peuvent se distinguer par rapport aux deux types extrêmes du sentimental et du sanguin. Comme nous ne pouvons ici qu'ouvrir des directions, nous devons nous contenter d'un mot sur les autres types psychologiques. Comme la morale à la science, du sentimental au sanguin, l'art s'oppose à la métaphysique, du nerveux (EnAP) au flegmatique (nEAS). Ce besoin de finalité, que le devoir fait sortir pour nous tous de la contradiction, se satisfait, chez l'artiste, par une harmonie concrète, chez le métaphysicien, par une systématisation abstraite. La première est chargée d'être, en ce que les sens lui donnent un contenu, où l'émotivité, toujours tournée vers la qualité, trouve une satisfaction. Mais sa singularité la rend fragile ; et l'inquiétude de l'art, qui ne fait qu'exprimer le vagabondage essentiel aux nerveux, portera l'artiste, de révolution en révolution, à renouveler indéfiniment la beauté. Que la métaphysique, en renonçant à la qualité, même quand elle en conseille l'intuition, puisqu'elle n'en retient que l'idée, appauvrisse misérablement le réel, ce serait vrai, si elle ne compensait l'absence de la qualité par la multiplicité des rapports qu'elle construit. Il y faut à la fois le désintérêt à l'égard du sensible, que favorise la diminution de l'émotivité, et l'esprit de systématisation, que la secondarité permet, en

tenant, à la disposition de la mémoire, les rapports dégagés par les analyses antérieures.

Les hommes de ces divers types sublimeraient la conscience en l'une ou l'autre de ses fonctions, et par suite la dégraderaient, si les actifs-émotifs, chez qui l'association de l'émotivité et de l'activité produit l'impatience religieuse de l'affirmation, ne devaient, les primaires, dans une action plus improvisée, les secondaires, dans une action plus organisée, en refaire indéfiniment l'intégration. Tyrans, quand leur action sacrifiera l'une des fonctions à l'autre, ou toutes à leur autorité, hommes d'État, quand ils les coordonneront, sans en opprimer aucune. La finalité abstraite ou sensible s'y achèvera dans la finalité sociale. L'éducation, par laquelle chacun des types éthologiques essaie de ramener les autres à lui-même, se corrigera par la sympathie, qui permettra à chacun de pressentir l'originalité des autres ; et, de cette volonté d'union, où le devoir accédera à sa plus haute expression, naîtra un ordre, capable de se maintenir, jusqu'à ce que l'invention plus puissante d'une de ces personnes vienne le bouleverser, pour rendre tout le monde à la moralité. En retrouvant la contradiction, les consciences endormies se réveilleront, chacun se retrouvera soi-même. L'éducation par autrui s'achèvera dans l'éducation par soi.

55. L'ÉDUCATION DE SOI. — Puisque nous avons exclu, comme nous le devions en excluant l'objectivisme pur, toute conception de l'éducation, qui ferait de la personne, d'aucune personne, l'homme-lige, soit d'une nature, soit d'une société, soit de l'éducateur, aucune éducation ne peut faire que celui qui la subit, non seulement ne soit, mais ne doive être, suivant une plus ou moins grande mesure, l'auteur de lui-même. Chacun est pris entre les tendances qu'il reçoit d'autrui et celles qu'il développerait en lui, s'il échappait à la prise de l'éducation. Quand elles s'accordent, pas de problème, l'individu n'a qu'à se laisser porter : et il ne peut y manquer, puisqu'il n'a pas été éveillé. Mais plus il sera pressé par l'échec de contrôler ce qu'il reçoit, soit de la

nature, soit du milieu social, et c'est son devoir propre, plus il lui arrivera d'apercevoir de contradictions entre ses sentiments congénitaux ou acquis; et, si l'éducation, qu'il a reçue et reçoit, est morale, elle n'amortira pas toutes les contradictions, mais, en l'amenant à choisir entre elles celles qu'il devra s'approprier, elle renforcera la tension d'où son action doit sortir. Il est renvoyé, dès lors, de la passivité envers l'éducation des autres, à l'éducation de soi.

Celle-ci se confond avec l'action de la conscience sur elle-même. Si la volonté n'est pas spontanéité pure, c'est par l'analyse, que le moi doit inaugurer chaque étape de la création de soi. En effet, s'il n'y a rien d'extérieur pour l'esprit que les objets distingués et séparés par son analyse à l'intérieur de lui-même, toute fonction opposée par l'esprit à soi, toute action subie par lui comme une nécessité, doit trouver sa raison finale dans la conversion synthétique, par laquelle l'esprit revient du déploiement à l'intégration de lui-même. Une finalité réelle, et comme telle supérieure en complexité et en nouveauté, doit se subordonner toutes les fins partielles, que le moi dans ses tâtonnements aura engendrées; et, dans la réalisation de cette finalité subjective, où le moi atteindra à plus de richesse et d'harmonie, il participera plus profondément et plus largement à l'être.

Dans cette éducation de soi, trois temps peuvent être distingués :

1^o Le premier est la reconnaissance de *la vocation*. Tout moi particulier est attaché à un corps, et, au moyen de ce corps, est inséré dans l'objet, relié à la totalité des autres consciences. Si ce corps était sans conscience, toute contradiction serait supprimée, puisqu'il n'y a pas de contradiction dans l'objectivité pure; si la conscience était sans corps, elle n'aurait pas à subir de passivité, puisque rien ne l'affecterait du dehors, s'il n'y a de dehors pour nous que les parties de l'espace et du temps où notre corps, n'est pas. Mais ce même corps, qui fait le drame général de notre condition, nous impose aussi des contradictions particulières, puisque, en nous insérant en un point du temps et de l'espace,

il nous expose à des conditions concrètes, d'où sortiront les problèmes que nous aurons à résoudre, en écartant de nous ceux qui ne sont pas de notre ressort. Quiconque s'arrache à l'humanité, à sa patrie, à sa profession, à sa famille, pour négliger les questions qu'elles lui posent, renonce au devoir, puisqu'il n'aura pas les moyens de remplir d'autres devoirs. Ce n'est pas l'un des moindres aspects de la moralité que cette acceptation du sort, qui nous échoit du fait seul de notre naissance, avec l'hérédité et le voisinage qu'elle entraîne.

Il y a donc déjà une prédétermination de notre vie morale par les conditions physiques et organiques qui la préparent; et, si haut qu'elle puisse ultérieurement s'élever, elle gardera de ses origines des caractères, dont elle ne devra pas se défaire. Mais la vocation qui sollicite l'individu serait encore très vague, s'il ne tenait aussi de son corps des dispositions éthologiques, dont la contradiction même préforme les contradictions particulières qu'il aura à résoudre. Certains théoriciens, comme Galton, ont fait du génie une exigence irrésistible, par laquelle un homme irait vers son but sans qu'il ait à y réfléchir, comme un obus à sa cible; et il faut bien en effet qu'on distingue le génie moral, qui fait ce qu'il est fait pour faire, du talent, issu de l'éducation, par lequel un homme imite après coup les inventions du génie. Mais il est vrai aussi, comme tant de grands hommes l'ont avoué, que le génie n'arrive jamais à ses fins sans beaucoup de travail et qu'il aurait pu avorter. C'est reconnaître à la fois qu'il n'y a pas de moralité sans vocation, mais que cette vocation ne doit pas être entendue comme un déterminisme objectif, qui traînerait l'individu *volentem nolentem* à son destin. Comme la vie, la vocation est ce qu'il y a de plus profond dans la personne et ce qu'il y a de plus fragile en elle.

C'est qu'en effet la vocation ne peut être entièrement anticipée et prévue par un nom abstrait qui l'exprimerait entièrement. Avec nos habitudes nécessaires d'objectivation spatiale, on conçoit le développement d'une vie indi-

viduelle comme une direction procédant de tel point à tel point. Mais, si une idée n'est vivante qu'à la condition de n'être plus un objet, cette direction ne sera la loi d'un mouvement créateur qu'à la condition de s'enfler d'un contenu toujours nouveau. Comme l'itinéraire d'un voyageur n'est que la trace objective d'un mouvement de conscience, qui est le voyage éprouvé et vécu, la vocation formulée ne sera qu'une expression simplifiée et banalisée d'une recherche unique. L'exprime-t-on avant cette recherche, on n'en exprimera pas ce que cette recherche aura d'original ; l'exprimera-t-on une fois la recherche parvenue au succès, on ne fera que nommer le terme, que la vie de l'inventeur consistait à inventer.

Toute vie morale consiste donc à reconnaître, par la vie même, la direction qui s'impose au sujet, mélange indescriptible de découverte et de spécification. Dans la mesure où la réflexion analytique sert l'action spontanée, le sujet aura avantage à se formuler abstraitement certains traits profonds de sa nature. L'éthologie pourra et devra l'y aider. Mais d'abord ces traits sont susceptibles de spécifications et de combinaisons fort diverses et de valeur inégale ; en outre ils provoquent des conflits aussi souvent qu'ils concourent harmonieusement ; enfin toute éthologie est misérablement pauvre auprès de toute idiosyncrasie. Les moyens analytiques, que la connaissance réflexive met à la disposition de la conscience, ne seront donc, ici comme partout, que les auxiliaires d'une vie spontanée, qui les déborde, comme le tout quelques-unes de ses parties ; et aucune science ne pourra faire qu'un tâtonnement créateur n'entraîne toutes les lois et toutes les choses, qu'elle mettra à la disposition de l'action, vers des fins, qu'elle ne doit pas pouvoir prévoir, puisque la création doit toujours déborder tout ce qui est.

Il faut donc en définitive que le moi ait confiance dans le sentiment de satisfaction profonde et intime, s'il l'éprouve, quand il se porte vers des objets inconnus de lui, comme nous nous fions, dans une semi-obscurité, à l'intensification

progressive d'une lueur lointaine, pour juger que nous nous en approchons. Connaissance synthétique sans autre pareille, portant, pour ainsi dire, sur le tout de notre destinée, capable d'erreurs, et, par suite, à contrôler sans cesse, mais sans laquelle personne ne peut rien faire, ni vouloir. Il fallait que Beethoven sourd se fiât à Beethoven, que Fresnel crût en Fresnel, quand il était seul à professer la théorie ondulatoire de la lumière. Une expérimentation continue, cent fois éprouvée, autant de fois critiquée, révèle en même temps la vocation par laquelle une conscience prend sa place dans le concert de toutes et les actes par lesquelles cette vocation vérifie sa bienfaisance. Que la mort, en détruisant le corps, vienne en suspendre la fécondité, c'est sans doute qu'elle doit être indéfiniment renouvelée, pour s'accorder avec le progrès général de l'esprit.

2^o Il ne suffit pas que chaque individu prenne une conscience de plus en plus claire de la direction, suivant laquelle il échappera à l'automatisme du réalisé et au dilettantisme de l'imaginaire ; il faut encore que l'*intuition morale* lui inspire les actes, qui composeront sa moralité propre. Que la déduction ne puisse suffire à les lui dicter, c'est ce qu'après Rauh, il est impossible de ne pas admettre. Cela ne veut pas dire que l'intuition morale soit une inspiration immédiate, où la réflexion n'aurait pas de part, où le moi ne ferait que recevoir un ordre dicté. Dans le choix, par lequel le sujet préfère une intuition prospective parmi les autres, comme la meilleure de toutes, il fait intervenir toutes les fonctions capables de se heurter et de s'unir en lui. Ici s'achèvent dans un acte, les opérations, dont l'analyse de la conscience morale a reconnu les étapes, ici concourent toutes les fonctions qu'elle a opposées. A l'occasion d'une contradiction, qui se révèle comme un appel, mais qui suppose une élection du sujet, le moi se met en mouvement. Par une analyse, dont la profondeur empêchera l'acte de se faire à la superficie du réel, il prend conscience de l'universalité du devoir. Mais la métaphysique n'a pas à dicter à la conscience le sens de sa destinée. Au dessus de ce prin-

cipe, des règles, que la métaphysique et la morale la plus profonde s'accorderont à proposer, serviront de principes pour des déductions utiles. Chacune de ces règles, chacune de ces déductions serait insuffisante à diriger le choix. Mais beaucoup de règles, choisies avec discernement, convergeront à construire un idéal, d'autant plus séduisant qu'il sera plus concret. Faudra-t-il encore que le sujet, informé par les sciences et l'histoire sur les conditions objectives de son action, orienté, par une technique affective et la sympathie religieuse, vers le bien, pressente, dans la convergence des motifs et des mobiles, que l'idéal, formulé plus ou moins généralement, est susceptible de réalisation pratique, que l'expérience le permettra, qu'il l'aime assez fortement pour poursuivre sa réalisation, que les autres seront capables de ratifier et de prolonger ses efforts par sympathie. Quand la téléologie morale aura mûri l'idée de l'acte en intention, il ne restera plus qu'à appliquer les enseignements que l'art exprime, en poussant cette intention jusqu'à l'esquisse individualisée d'une image toute prête à se changer en être. S'il y avait une intuition morale où toute notre personnalité pourrait se satisfaire, ce serait une intuition absolue ; mais aucun moi particulier ne peut que coïncider sans se confondre avec le moi total, et il en suit qu'aucune intuition morale ne résultera que d'une partie de nous-même, pour être d'autant plus morale que cette participation de notre moi y sera plus profonde et plus riche.

Il n'y a pas lieu que nous insistions davantage sur l'intuition morale, comme si chacun de nos actes était un nouveau-né, comme si l'intuition, dans laquelle il nous apparaît évidemment à faire, était indépendante de celles qui l'ont précédée ou de celles qui la suivront. Il était nécessaire que Rauh, en réagissant contre la conception, qui ne voyait exclusivement dans chacun de nos actes qu'un théorème métaphysique, penchât trop fortement vers l'opportunité. L'expérience morale comme il l'a montrée paraît trop souvent un renouvellement ininterrompu, par lequel l'honnête

homme s'adapte à un devenir, dans lequel la continuité soude les instants successifs, mais sans relier le progrès moral par l'unité d'une direction unique. On peut le concevoir ainsi ; mais le devoir se dissout dans l'opportunité. Pour qui pense que l'histoire ne saisit qu'un aspect du réel, et non son essence, et que le temps n'est, ni rien, comme l'admettrait une philosophie pure de l'éternité, ni tout, comme le prétendrait un transformisme exclusif, la moralité pratique n'est que la projection abstraite d'une moralité intérieure, qui peut se prêter au temps et s'infléchir avec lui, mais sans s'abandonner à lui, comme un bouchon au courant d'un fleuve.

C'est pourquoi toute intuition morale, à la fois, est distincte, spéciale, circonscrite, et elle sort de la continuité du moi, où elle plonge par ses racines. Nous ne délibérons que des modalités de l'action ; et le quadrille des motifs et des mobiles de la conscience claire est comme un mouvement d'ombres, qui traduit sur une surface fortement éclairée une action réelle. Elle fait l'adaptation au présent, elle ne fait pas l'esprit, qui va s'exprimer dans l'acte, qui se donne l'intuition. Ce n'est pas discréditer la conscience claire. Cet acte, qu'elle contribue à former et, avant lui, l'intuition morale, par laquelle elle se le préfigure, contribuera à modifier le moi, comme tous les actes plus ou moins réfléchis, que la volonté a produits jusque-là, ont contribué à le faire, mais pour l'exprimer différemment et inégalement, tous supposent le moi, son unité, son éternité, sa continuité. La culture morale ne consiste pas à préparer tel acte à telle date ou tel métier. Elle doit servir l'épanouissement d'une personne, et l'éducation de soi, si elle doit aboutir à l'intuition tantôt de cet acte, tantôt de cet autre, réside dans les alternatives de conflits et d'organisation, par lesquelles la conscience, tantôt développe l'une de ses fonctions, tantôt les réconcilie.

3^o Puisque les fins objectives, générales ou locales, du moi ne peuvent être que les degrés de son développement, s'il ne veut rien que pour se construire, l'éducation de soi

se propose, pour suprême objet, *une participation*, de plus en plus profonde et de plus en plus ample, à *la conscience universelle*. En multipliant, quand du moins il est moral, les œuvres intellectuelles, dynamiques et sensibles, par lesquelles se multiplient les communications entre les consciences particulières, il sert le développement de toutes et le sien propre. Où se fait un acte rationnel et moral, la personne qui le fait, toutes les personnes finies et Dieu communient. La contradiction entre l'altruisme et l'égoïsme n'est nulle part qu'un problème à résoudre. L'invention morale le résout, comme tout autre, dans tout acte, que son auteur approuve et que les autres ne peuvent que louer, car ils ne peuvent pas y regretter l'affaiblissement de celui qui en est l'inventeur. Ce que nous devons sacrifier, c'est la contradiction, non la finalité. Celle-ci doit réaliser la convergence des personnes, pour réaliser la convergence en chacune des personnes, si la guerre est l'explication dernière de la contradiction, la contradiction, le mal à dissiper. Que cette convergence doive cesser aussitôt qu'obtenue, que la solution d'une contradiction nous renvoie à la recherche d'une autre, que les personnes, un moment unies, soient bientôt rendues à leur discussion, cela ne veut pas dire que l'œuvre faite l'ait été en vain, s'il en résulte une croissance de l'esprit, qui n'affrontera des contradictions plus fortes qu'à raison de sa force accrue et pour un plus grand bonheur.

Au cours de ce progrès, où le moi intervient partout par ses choix et par son art, il se dilate en s'épurant. L'oubli jette au néant tout ce que sa subjectivité tenait de sa limitation. Par lui le passé se refait avec le progrès du présent. En insérant les événements du passé dans des actes nouveaux et supérieurs, la mémoire leur confère une signification, faute de laquelle ils n'eussent été que des ébauches avortées, par la finalité de laquelle ils équivalent à des germes. Le souvenir des épreuves fait le charme du succès. La moralité réhabilite ce qui l'a permise. En même temps qu'il se purifie, le moi se dilate, conquérant par la découverte ce que les autres consciences ont posé par leur initia-

tive, y ajoutant par la création. Toutes ses fonctions y concourent; en apportant chacune ce qu'elle peut donner, en faisant chacune désirer, par l'insuffisance de ce qu'elle donne, la collaboration des autres. A défaut de l'intelligibilité totale, la métaphysique fournit la forme de toute intelligibilité et des systèmes, qui expriment à chaque instant au moi la largeur de son appréhension. De la science, le moi reçoit la puissance sur son contenu; et, si cette puissance est limitée, c'est qu'il convient qu'elle ne croisse pas plus vite que la moralité de celui qui doit en user. Mais que serait un pouvoir objectif, si la volonté n'était pas intérieurement soutenue par un élan affectif, sans lequel il n'y a pas de joie de vivre? Pauvre individualisme que celui qui ne demanderait pas à la vérité et à l'amour de prêter à l'individu les forces nécessaires à le vivifier. Être soi, ce n'est pas se séparer de l'être, c'est le conquérir. Autant il est souhaitable que la religion permette au moi de grossir en lui les sentiments moraux, autant il l'est que la morale leur assigne leurs visées; il trouvera dans l'élan, l'espoir et la foi, dans l'harmonie abstraite des fins morales, cette plénitude, qui ne peut venir que de l'ardeur et du bien; et s'il faut que l'art y ajoute la jouissance de la beauté sensible et vivante, c'est que tout présent est, à son degré, une possession éternelle.

Devons-nous nous plaindre que le bien et le bonheur, donnés par la moralité, soient limités comme notre moralité même? Il le faudrait, si ce n'était la condition pour que la conscience ne soit jamais consommée. En un sens la conscience est, puisqu'il n'y a jamais que le présent de réel; mais ce présent n'est jamais un bien, pour la conscience morale, que si ce bien s'y oppose à l'espoir d'un bien supérieur. Le moi particulier doit se guérir des regrets stériles, des impatiences excessives et précipitées, des ambitions utopiques ou se proposant des objets vains, comme il doit se garder des conversions catastrophiques, par lesquelles il mourrait à lui-même. Mais il y a des regrets, qui sont la source de renouvellements; quand l'impatience se modère en appétit, elle

meut l'âme ; et les ambitions sottes ne sont condamnables qu'à raison du prix des ambitions nobles ; s'il faut éviter les conversions brutales et totales, cela ne veut pas dire que nous ne devons, à chaque instant, retoucher ce que nous savons et ce que nous sommes. Quand la contradiction se modère et s'oriente comme la sagesse le fait désirer, le moi y trouve, non l'origine du péril et de la mort, mais la source de l'élan et de la vie. Mieux il saura quand il faut céder à l'objectivité des lois et quand il faut imposer l'idéal au désordre, plus il se transcendra lui-même, débordera ses limites, reculera l'obscurité qui l'encercle et, à la fois, en s'approfondissant par l'analyse, comme en s'élargissant par la construction, accroîtra sa participation à la Conscience universelle.

Le tort de Kant, qui a été trahi par la brutalité de l'abstraction, est d'avoir séparé, par une discontinuité infranchissable dans les conditions humaines d'existence, le réel et le phénoménal. La science y perd son objectivité, la morale, toute vérification. Mais l'humanité n'est pas en nous un état sans dessous, ni dessus. Nous avons été et sommes consciences avant que d'être hommes ; et tout progrès de l'homme l'entraîne au dessus de l'humanité. Ce qu'il y a de subjectif en nous ne peut s'y définir qu'en s'opposant à ce qu'il y a d'objectif ; et à chaque instant, il dépend de chacun de nous, de nous amortir ou de nous animer. Cédons à la contradiction, et elle nous rongera. Quelque aspect nouveau de non-être viendra spécifier et limiter l'être. Surmontons-la par l'effort heureux, elle n'aura été que la gestation du bien et, que ce bien soit la convergence logique, ou la vérité abstraite, la convergence de l'intellectuel et du sensible, ou la vérité concrète, l'harmonie affective, ou la grâce, la réalisation d'un idéal, ou le bien, enfin son achèvement dans la beauté, le moi particulier s'identifiera, pour un moment et dans les limites de sa moralité finie, avec Dieu. Il faut bien que la vérité et la bonté aient un sens. Elles n'en auraient pas, si le moi n'y participait à l'absolu ; et, si le sujet est conscience, l'absolu

auquel il s'identifie doit être conscience, puisqu'il n'y a d'identité, même relative, qu'entre des termes, qui sont relativement les mêmes.

Si le moi fait le temps et l'espace, la quantité et la qualité, en les pensant, il leur est supérieur. Rien ne commencera, ni ne finira, rien ne partira et ne s'arrêtera, rien ne se distinguera, ni ne s'unira que par lui. Il a l'être, auquel l'être ne peut renoncer. Les intermittences qui le hacheront seront par lui, comme les histoires qu'il déroulera ; mais il ne sera jamais annihilé pendant les intermittences, ni parfait pendant les veilles, toujours à mi-chemin du néant de conscience et de la conscience absolument claire. La mort, comme la vie, ne pourra donc être absolue ; et la succession des vies, organiques ou autres, par lesquelles, comme de marche en marche, il pourra monter vers une ampleur accrue, de même que la succession des vies diurnes, par lesquelles il passe, chaque fois, du réveil à l'agonie hypnagogique, permettra le progrès organique à la mesure du progrès moral. Mais, si l'unité d'aucun organisme ne peut résulter que de l'unité de la conscience qu'il exprime, l'individualité, que doit posséder toute cellule vivante, ne fera qu'exprimer l'individualité de la personne psychologique. En deçà de cette mémoire, qui n'est que la conservation de structures matérielles, la mémoire, qui se confond avec la continuité mentale, maintiendra, entre les vies successives, une progression comparable à celle qu'elle maintient entre les veilles successives. Une accumulation lente se fera dans chaque conscience, et si, au cours d'une vie particulière, la réflexion analytique, qui est la mémoire claire, veut reconstruire tels événements du passé antérieur du moi, elle disposera de plus en plus de moyens pour le faire ; à condition du moins que les progrès de l'histoire lui donnent en même temps les documents matériels, sans lesquels aucune mémoire claire n'obtient rien que d'abstrait, comme nous reconstruisons un souvenir récent autour d'une lettre ou de trois mots.

Il en résulte immédiatement que la vie biologique ne

doit pas être confondue, ni avec la conscience morale, ni même avec la vie morale. Tout ce qui est pensable dans la matière est périodicité ; la vie d'un organisme est le cycle qui, de la naissance à la mort, caractérise la périodicité spécifique. Mais l'histoire biologique, qui exprime, tantôt les initiatives heureuses, tantôt les défaillances de la conscience personnelle, va, d'espèce en espèce, sans s'arrêter sur aucune, comme nous passons d'un véhicule à l'autre. Au cours de cette histoire, la conscience continue, une par le moi qui est son centre, successive et diverse par les variations de l'objet, qui lui fournissent son contenu, morale ou immorale, par son attitude envers ces variations. Le biologiste saisit, du dehors et dans ses expressions spatiales, les résultats de ses abandons et les produits de ses créations. Mais le transformisme, au cours duquel les lois éternelles de la vie engendrent les formes successives, a un dedans, comme il y a la conscience d'un artiste au dedans des œuvres, que l'art déploiera dans l'espace. Ce dedans est la vie morale, par laquelle le moi décide de céder à la contradiction ou de la vaincre. S'il n'y avait que l'accident pour interrompre l'automatisme physique et biologique, ou plutôt si rien ne s'y ajoutait, les vivants périraient, et ils périssent, à moins que la moralité, intervenant pour faire ce que la sélection naturelle ne pourrait faire seule, crée une variation utile. La vie n'est pas faite par la matière qu'elle dépasse, elle l'est par la conscience qui la déborde.

La succession, qui caractérise la vie, ne pourra donc être pour la conscience qu'un objet, et, en la dominant, la conscience se pose comme éternelle. Mais, sans la contradiction, cette éternité serait « une éternité de mort ». La vie morale apparaît avec le choix que la contradiction permet. Dès que la conscience se trouve obligée, le devoir, qui lui manifeste la règle la plus profonde de la réalité, et par conséquent la volonté universelle de Dieu, devient pour elle le moyen de son union avec lui, si elle y obéit, d'une séparation, si elle le néglige ; et, comme cette union et cette séparation permettent, à chaque instant, la défaillance ou la conversion,

son sort sera d'accroître ou de réduire sa participation de Dieu, suivant le progrès de sa moralité ou de son immoralité. Dans un sens comme dans l'autre, en vertu de la solidarité des consciences en Dieu, chacune entraînera les autres et subira leur entraînement ; et le monde matériel, ou le contenu de la perception, apparaîtra à chaque instant comme leur résultante, où la quantité d'être mesurera la moralité effectuée, et les limites de l'être, son insuffisance. A quelque niveau qu'il atteigne, si la conscience ne peut être sans être libre, et ne peut être libre sans que la moralité s'oppose à l'immoralité, l'obligation et la contradiction se poseront en face du moi, comme une promesse et une menace. La bonté divine ne peut donner le bien qu'aux consciences morales, si elle donne la liberté à toutes. Dans le secret de chaque vie intérieure, la moralité et l'immoralité prononcent sur la destinée du monde.

VJ, le 6 Mars 1930,

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Pour le Recteur de l'Académie de Paris,

L'Inspecteur d'Académie,

MAURELLET.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

LA DÉCOUVERTE DE LA CONTRADICTION

1. Contre le dogmatisme objectif, p. 1. — 2. Le passage au dogmatisme idéaliste, p. 6. Contre le dogmatisme idéaliste, p. 7. — 3. Contre le dogmatisme intuitionniste, p. 14. — 4. Le doute méthodique est la conscience morale, p. 17. — 5. Induction de la contradiction, p. 23. — 6. L'échec et le devoir, p. 31. — 7. L'accident, p. 35. — 8. L'accident intellectuel, p. 38. — 9. L'arrêt, p. 41. — 10. L'arrêt intellectuel, p. 44. — 11. Le conflit, p. 46. — 12. Le conflit intellectuel, p. 51. — 13. La douleur, p. 52. — 14. La mort, p. 60.

CHAPITRE II

L'ANALYSE DE LA CONTRADICTION

15. Contradiction logique et contradiction psychologique, p. 69. — 16. La découverte de l'argon. *A.* Le *factum movens*, p. 72. — *B.* L'appropriation de la contradiction par Ramsay, p. 78. — *C.* Le tâtonnement, p. 80. — *D.* Le choix, p. 82. — *E.* La confirmation de la foi, p. 84. — *F.* La poussée, p. 87. — *G.* La vérification, p. 88. — *H.* Le succès industriel, p. 90. — *I.* L'exploitation du succès, p. 91. — *J.* La limitation du savoir, p. 97. — *K.* L'efficacité religieuse de la découverte, p. 102. — 17. Recherche scientifique et expérience morale, p. 103. — 18. Que la contradiction est pour nous, p. 110. — 19. Que la contradiction n'est pas la révélation de la chose en soi, p. 119. — 20. Subconscient et contradiction, p. 133. — 21. Les termes de la contradiction, p. 148. — 22. Le principe immanent à la contradiction, p. 152. — 23. La valeur de la contradiction, p. 159. — 24. L'idéal, p. 168. — 25. La contradiction et le moi, p. 171.

CHAPITRE III

CONTRADICTION ET VOLONTÉ

26. Les mouvements de la volonté, p. 180. *A.* La volonté fait jaillir la contradiction, p. 181. — *B.* La volonté contribue à se faire

les termes de la contradiction, p. 192. — *C.* La volonté règle la profondeur ou l'urgence de la contradiction par la place qu'elle lui assigne dans la conscience, p. 194. — *D.* La volonté oriente toute contradiction suivant l'attitude par laquelle elle y répond, p. 196. — *E.* La volonté privilégie une contradiction pour se l'approprier, p. 205. — *F.* La volonté crée et régit les tendances, p. 221. — *G.* La volonté se cherche des moyens, p. 227. — *H.* La volonté estompe ou renforce l'idéal, p. 234.

27. L'option principale : sacrifice ou découragement, p. 239. — 28. L'effort moral, p. 254.

CHAPITRE IV

L'ACTE MORAL

29. L'immoralité, p. 261. — 30. Contradiction et construction, p. 272. — 31. Systèmes et moralité, p. 293. — 32. La satisfaction morale, p. 304. — 33. Le jugement, p. 312.

CHAPITRE V

LE DEVOIR

34. La priorité du devoir, p. 322. — 35. La fécondité du devoir, p. 332. — 36. La personnalité du devoir, p. 338. — 37. La réalité du devoir, p. 342.

CHAPITRE VI

LE CONFLIT DES FONCTIONS SYNTHÉTIQUES DE LA CONSCIENCE

38. Généralisation, p. 364. — 39. La métaphysique, p. 369. — 40. La science, p. 391. — 41. La religion, p. 435. — 42. Transition, p. 463. — 43. La morale, p. 465. — 44. L'art, p. 484. — 45. La conscience écartelée, p. 505.

CHAPITRE VII

D'OU PROVIENT LA CONTRADICTION ?

46. La résistance du réalisme, p. 521. — 47. La contradiction entre les consciences, p. 526. — 48. La matière, p. 540. — 49. Dieu, p. 544.

CHAPITRE VIII

L'ÉDUCATION MORALE

50. Le paradoxe de l'éducation morale, p. 560. — 51. Inquiéter, p. 562. — 52. Promettre, p. 571. — 53. Aider, p. 580. — 54. Diversité éthologique et éducation, p. 585. — 55. L'éducation de soi, p. 590.

